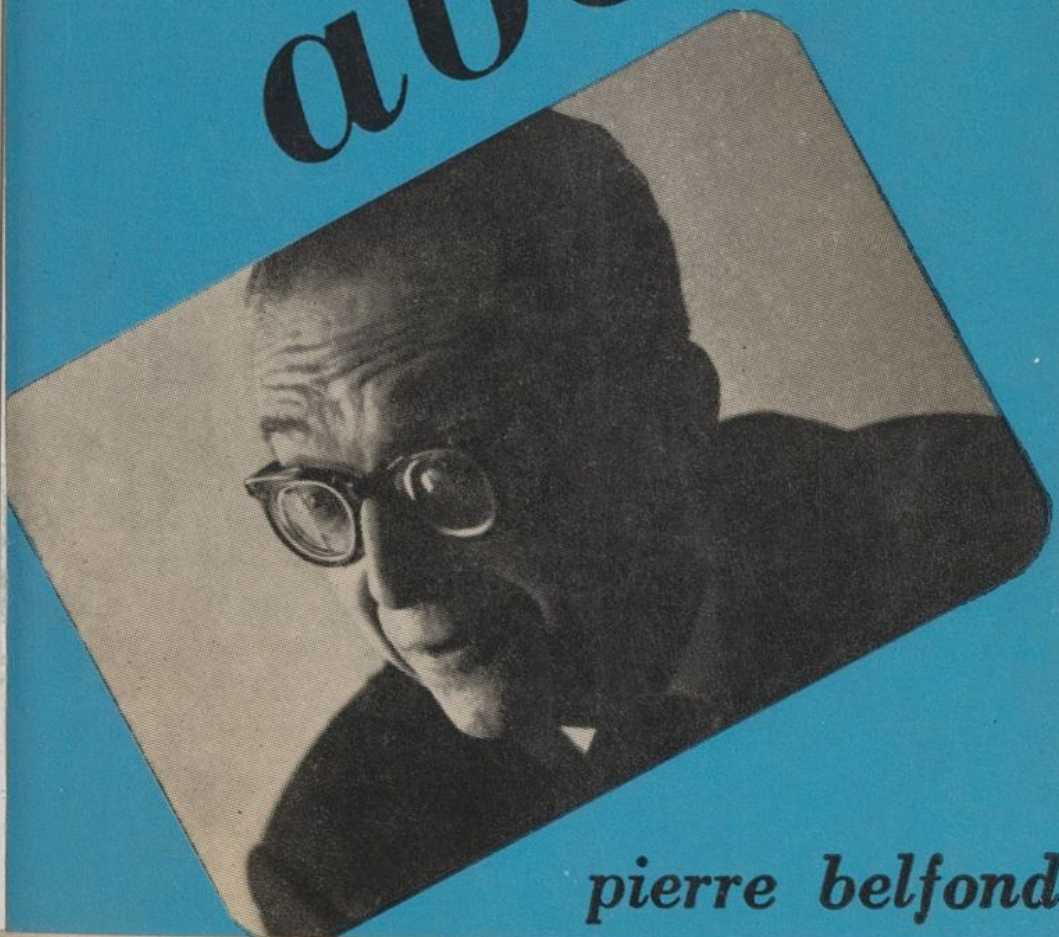
8A
8A/50

marie-thérèse de brosses

ntretiens avec raymond abellio



pierre belfond

RAYMOND ABELLIO est né à Toulouse le 11 novembre 1907. Il entre à Polytechnique en 1927 et en sort dans les Ponts et Chaussées. En service dans la Drôme puis à Versailles, il milite dans l'opposition de gauche du Parti socialiste et représente cette opposition au Comité Directeur du parti en 1937 et 1939. A son retour de captivité, il entre au Mouvement Social Révolutionnaire, d'Eugène Deloncle, et mène une action clandestine complexe, avant d'abandonner la vie politique. Retiré en Suisse en 1947, il revient à Paris en 1952 et fonde, pour gagner sa vie, une société d'ingénieurs-conseils, sans cesser de se consacrer à la littérature et la philosophie. Il publie successivement un roman, *Heureux les Pacifiques* (Prix Sainte-Beuve, 1946, Flammarion), des essais, *Vers un nouveau Prophétisme* et *La Bible document chiffré* (1947 et 1950, Gallimard), puis un second roman, *Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts* (1950, Gallimard), un essai, *Assomption de l'Europe* 1954, Flammarion) et enfin, plus récemment, un roman, *La Fosse de Babel* (1962, Gallimard) et un essai, *La Structure Absolue* (1965, Gallimard).

entretiens avec raymond abellio

5608

8°Z
2682
(5)

DL - 27 7 1987 - 12418

marie-thérèse de brosses

entretiens avec raymond abellio

éditions pierre belfond
4, rue guisarde, paris

© *Editions Pierre Belfond* 1966

la politique

Marie-Thérèse de Brosses. — En 1946 paraissait un roman sur la guerre : *Heureux les Pacifiques*. Son auteur, caché sous le pseudonyme de Raymond Abellio, vivait exilé en Suisse, personne ne le connaissait. Puis d'autres ouvrages ont suivi et le visage d'Abellio est sorti de la clandestinité, s'est fait connaître ou plus exactement reconnaître. C'est celui de Georges Soulès, polytechnicien, partisan d'un socialisme européen puis lieutenant de Deloncle au M.S.R.

Vous avez, Raymond Abellio, écrit des romans et des essais qui témoignent d'un intérêt profond pour la politique, le marxisme, la spiritualité, la technocratie, l'ésotérisme et la philosophie.

Raymond Abellio — Cela fait beaucoup de choses !

M.-T. B. — Vous êtes assez éclectique en fin de compte, mais il semble que la politique ait été votre grande aventure, que vous vous y êtes engagé à fond. Est-ce que par votre milieu, vous vous destiniez à la politique ? Avez-vous une ascendance politique ?

R. A. — Absolument pas. On peut dire que la politique a été mon aventure pendant une période très délimitée dans le temps : de 1930 à 1943. De douze à treize ans, pas davantage.

M.-T. B. — Mais c'est quand même une époque qui vous a marqué profondément !

R. A. — C'est une expérience qui m'a beaucoup marqué, bien sûr, même si au moment où je l'ai vécue, je ne l'ai guère comprise.

M.-T. B. — Est-ce que vous pourriez me situer politiquement votre milieu familial ?

R. A. — Ma famille appartient à un milieu populaire, et même pauvre, mon père était employé, ma mère sans profession. Ni l'un ni l'autre n'ont jamais fait de politique. De ce point de vue, si j'avais à raconter l'histoire de ma vie, je la décomposerais en trois parties que j'intitulerais, dans l'ordre : la soumission, la révolte, la liberté. La soumission d'abord : toute ma jeunesse s'est passée dans ma famille jusqu'à l'âge de dix-neuf ans, elle a été en quelque sorte une jeunesse soumise. Je fus un très bon élève à l'école communale et au lycée, et il n'y eut jamais entre mes parents et moi le moindre problème. J'aime mes parents, je suis aimé d'eux. Je ne sais pas ce que c'est qu'un complexe parental ou plutôt, si je peux imaginer ou deviner ce que l'on entend par là, cela ne me gêne en rien. Quand je parle de « soumission », cela signifie que j'ai rempli sans me poser de questions les devoirs d'état qui étaient alors communément ceux de la jeunesse. J'ai été élevé dans le catholicisme, mes parents n'ont

jamais « pratiqué » mais ma mère est une mystique qui s'ignore, une sorte d'albigeoise ou de cathare descendue des hautes terres d'Ariège dont elle est originaire.

M.-T. B. — Comment êtes-vous passé au stade de la révolte ?

R. A. — Je suis parti pour Paris. J'ai passé deux ans à Polytechnique, et là ce fut pour moi un grand changement. Je peux même dire que je suis devenu assez vite un révolutionnaire. Je me suis trouvé, à Paris, complètement déraciné, tout seul, effarouché, déboussolé...

M.-T. B. — Ces idées socialistes que vous avez manifestées tout au long de votre vie, vous ne les aviez donc pas héritées de votre famille. Sont-elles le fruit de vos contacts à Paris ou de votre réflexion personnelle ?

R. A. — Mon père était un homme qui ne faisait absolument pas de politique et, à Toulouse, il avait du mérite, parce que la politique était là-bas une sorte de passion vitale. Il fallait pour résister à cette passion pas mal de caractère, et il en avait. Cependant, au lycée, j'étais externe, et, au fond, je vivais assez peu avec mes camarades, assez peu pour ne pas me sentir délaissé ou étranger. Je ne me comparais pas. Il n'en a pas été de même à l'X, où j'ai eu tout de suite la révélation, sans doute excessive, de ce que pouvait être un milieu bourgeois, parfois affreusement snob. J'ai beaucoup souffert, à ce moment-là, de certains contacts. J'ai eu, tout de suite, la notion des inégalités sociales, et de ce que l'on peut appeler, sommairement, l'injustice

sociale. Alors beaucoup de souvenirs de mon enfance sont remontés. J'avais six ans au début de la guerre de 1914. Les hivers étaient durs. J'ai vu ce qu'ont fait les femmes du peuple pendant la guerre et combien elles ont souffert.

M.-T. B. — Si jeune, vous réalisiez déjà ?

R. A. — Je voyais ma mère travailler, et dans quelles conditions, pour faire vivre sa famille, mon père étant mobilisé. Mais, à ce moment-là, on ne se révoltait pas, les tâches quotidiennes, les siennes et les miennes, fermaient tout l'horizon. Ajoutez-y la camaraderie très saine du faubourg, et cette évasion assez extraordinaire dans la passion du rugby qui, là-bas, possédait tous les gosses. On n'était pas spécialement accablé par la pauvreté ou résigné à elle, on avait même une vie organisée et pleine de chaleur. A Paris, ce fut autre chose.

M.-T. B. — C'est à ce moment-là que vous avez cessé de pratiquer...

R. A. — J'ai raconté ce changement dans *Heureux les Pacifiques.*

M.-T. B. — Cela s'est vraiment passé comme vous le racontez dans votre roman ?

R. A. — A peu près. J'allais encore tous les dimanches à la messe, à Saint-Etienne-du-Mont, en compagnie de deux cent cinquante ou trois cents polytechniciens pour lesquels on disait, vers sept heures et demie du matin, une messe spéciale. Je ne communiais pas. Eux, ils communiaient presque tous. Beaucoup faisaient partie d'une organisation fort puissante, l'Union Sociale des Ingénieurs

Catholiques, dirigée par l'aumônier de l'Ecole, un Jésuite, le Père Pupey-Girard. A l'Ecole même, la vie religieuse était animée par le fort contingent des élèves provenant de l'ancien collège des Postes. Une trentaine d'élèves répartis par binômes dans les salles d'études, dans chacune des deux promotions, cela suffisait pour créer une sorte de climat...

M.-T. B. — Oui, un noyau !

R. A. — C'étaient eux qui servaient la messe. D'autre part, je n'étais pas sans commencer à afficher des idées fort peu conformistes. A l'époque, la gauche n'était pas du tout admise dans ce milieu. C'était une aventure intellectuelle assez grisante assortie de pas mal de risques sociaux. Les jours de sortie, j'achetais le *Quotidien* et l'*Humanité*.

M.-T. B. — Et vous étiez le seul ?

R. A. — Ah oui ! dans ma promotion certainement ! Aussi je commençais à être connu dans l'Ecole, et puis le Père m'avait repéré, ou plutôt on m'avait fait repérer par lui : les camarades postards de ma salle d'études m'avaient sans doute signalé ! J'avais d'ailleurs été sollicité assez vite par des camarades appartenant au Sillon de Marc Sangnier dont j'ai fait un soir la connaissance en collant des bandes de journaux. Mais j'étais beaucoup trop extrémiste pour suivre cette voie. Alors le Père Jésuite m'a convoqué un jour au parloir, et cela s'est passé comme je l'ai raconté.

M.-T. B. — Parce que Robert Saveilhan c'est vraiment vous ?

R. A. — Ç'a été moi. Je n'ai pas été renvoyé de l'Ecole, non, cela n'est qu'une extrapolation romanesque, mais j'ai rompu violemment, et cet incident avec le Père Pupey-Girard a cristallisé en moi tout un ensemble de refus, d'hostilités. En me proposant son action sociale, le Père s'occupait selon moi de choses qui ne le regardaient pas. Je l'ai trouvé trop rusé, trop astucieux. On comptait beaucoup sur la charité, la charité matérielle, dans les milieux catholiques de l'Ecole pour évangéliser le peuple. Je me rappelle une violente colère de mon père, à Toulouse, à son retour de la guerre, lorsque je ne sais quelle organisation charitable prétendait, à l'école communale, nous distribuer du linge ou des souliers. Cela paraît bien banal aujourd'hui !

M.-T. B. — Pas tellement. Mais ces refus et ces hostilités dont vous me parlez vous ont donc amené à cesser de pratiquer. Ceci, sans briser en vous une certaine forme de vie spirituelle ?

R. A. — Vous savez, j'ai cessé de pratiquer après bien des débats et de nombreuses hésitations, et en restant quand même très croyant, en gardant toujours très intense, en moi, la notion de l'invisible. Seulement comme il me fallait remplacer une mystique par une autre, je me suis mis à dévorer, dès ce moment-là, en même temps que Renan et bien d'autres, la bibliothèque socialiste et communiste. J'ai lu tout Marx ou presque...

M.-T. B. — Vous avez commencé par Marx ?

R. A. — Non ! J'ai commencé par un tas de gloses sur Marx ou le marxisme, mais très

vite j'ai lu le Manifeste Communiste et les œuvres historiques et politiques de Marx. Longtemps j'ai eu comme livre de chevet le livre de Labriola sur Marx, et celui de Rosa Luxembourg sur l'Accumulation du Capital. Bien qu'ancien polytechnicien, Sorel m'a assez peu touché. J'ai lu aussi Plékhanov, puis, un peu plus tard, Lénine et Trotsky.

M.-T. B. — Bakounine ?

R. A. — Non. L'anarchie ne me tentait pas.

M.-T. B. — Est-ce que ces livres ont déclenché chez vous un appel politique ?

R. A. — Oui ! Tout de suite : dès mon entrée à l'Ecole des Ponts, j'ai adhéré aux Etudiants Socialistes et aux Jeunesses Socialistes du XIV^e^, car j'étais alors à la cité Universitaire.

M.-T. B. — Vous n'avez pas adhéré au parti communiste ?

R. A. — Le parti communiste rejetait alors volontiers les intellectuels. C'était l'époque de la tactique classe contre classe qui a pas mal vidé le Parti. Rappelez-vous aussi, presque au même moment, l'expérience des surréalistes adhérant au parti communiste... Au parti socialiste il y avait d'ailleurs une grande effervescence d'idées, et la logomachie était en tout cas très révolutionnaire. Ceux qui voulaient travailler à l'unité des partis révolutionnaires, et c'était mon cas, avaient d'ailleurs plus de champ au sein du parti socialiste.

M.-T. B. — Vous deviez être, chez les polytechniciens, une espèce rare.

R. A. — Pas tellement. A la fin de 1931, ce fut, vous le savez peut-être, la fondation du

Centre Polytechnicien d'Etudes Economiques, plus connu sous l'appellation d'X-Crise, et où certains veulent voir le creuset de la fameuse « synarchie ». Eh bien, très vite, dès le début de 1932, l'aile gauche de ce groupement fonda le Centre Polytechnicien d'Etudes Collectivistes, avec Jules Moch, Louis Vallon, Beaurepaire et une vingtaine d'autres. J'en fus le premier secrétaire.

M.-T. B. — Pourquoi cette appellation de « collectivistes » ?

R. A. — Nous groupions des socialistes et des communistes.

M.-T. B. — La fascination pour ce que Lénine appelait le « souterrain » vous est-elle venue dès cette époque ? Est-elle issue directement de vos lectures ? Lénine et Trotsky ont dû vous influencer beaucoup...

R. A. — Pas tout de suite. Au début j'ai été emporté par la vie militante qui a pris un tour très direct dès que je suis arrivé en province car j'ai quitté Paris en 1932 pour prendre un poste d'ingénieur des Ponts et Chaussées dans la Drôme. La Drôme était à l'époque un département qui votait socialiste, puisqu'il y avait quatre parlementaires du parti, dont Jules Moch. Je suis resté quatre ans dans la Drôme. Je fus le secrétaire adjoint de la Fédération départementale et dirigeai l'hebdomadaire local du Parti. J'étais en fait le chef de la tendance minoritaire de gauche, qui luttait contre les déviations parlementaristes dites « réformistes ». Cette tendance rassemblait des guesdistes, des pacifistes, des trotskystes, toute une mosaïque

d'opposants parfois très sectaires qui se groupèrent en 1935 sur le plan national, sous l'appellation de *Gauche Révolutionnaire*. Je me ralliai tout de suite à ce mouvement. Au fond, dès ce début de ma vie militante, j'ai toujours été dans l'opposition. Toute notre génération, dans sa partie vivante, fut condamnée d'emblée à l'opposition, à l'extrême droite ou à l'extrême gauche.

M.-T. B. — Aviez-vous été attiré, dans votre jeunesse, par les mouvements anarchistes ?

R. A. — Absolument pas !

M.-T. B. — ... parce que vous parlez du POUM dans *les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts.*

R. A. — Le POUM, comme son nom l'indique, était beaucoup plus trotskyste qu'anarchiste. C'était un mouvement marxiste, et l'équivalent en Espagne de ce qu'était en France la Gauche Révolutionnaire.

M.-T. B. — D'après ce que vous dites dans *Heureux les Pacifiques,* la célèbre déclaration Staline-Laval de 1935 a marqué pour votre génération un moment capital...

R. A. — C'est elle qui a provoqué la cristallisation des forces anti-militaristes ou anti-impérialistes au sein du parti socialiste, et la gauche socialiste s'est d'ailleurs à ce moment coupée en deux : la tendance Ziromsky qui resta au fond pro-stalinienne et la tendance Marceau Pivert, d'où sortit la Gauche Révolutionnaire, trotskysante, qui groupa à son apogée environ 60 000 militants, soit le sixième des effectifs globaux du parti. C'était considérable. En fait ce fut la Gauche Révolutionnaire qui déclencha en juin 1936 la

grande vague des grèves et des occupations d'usines. Les communistes suivirent, puis freinèrent le mouvement.

M.-T. B. — Vous avez donc eu très jeune la nostalgie d'une carrière à la Lénine, conspirateur et chef de société secrète, écrivain et leader de parti ?

R. A. — C'est beaucoup dire. D'abord nous n'étions pas des conspirateurs. Des opposants : oui; et par conséquent des minoritaires, ce qui implique certaines formes d'action assez rigoureuses. Mais tout, ou presque, se passait au grand jour, même lorsqu'on se battait physiquement contre les Croix de Feu. J'ai préparé, dans la Drôme, de petites mobilisations motorisées contre les Croix de Feu, mais c'était quand même, à cette échelle, une action de masse et non une conspiration. On tenait beaucoup de réunions publiques et on ne se gênait pas pour dire leur fait aux bourgeois, aux patrons et à l'armée. J'ai dû déjà y ruiner ma carrière d'ingénieur des Ponts.

M.-T. B. — Quelles étaient les réformes que vous souhaitiez, vous, personnellement ?

R. A. — Ah ! vous savez, je voyais la révolution, à l'époque, d'une façon très romantique. On ne parlait pas de réformes, on parlait de révolution ! Et même lorsqu'on acceptait, à la suite des planistes qui furent les ancêtres des technocrates, de parler de réformes de structure (par opposition aux réformes de répartition, qu'on traitait par le mépris) c'était presque une concession de pure tactique et on n'y croyait guère. Voyez

l'exemple des nationalisations, cette fausse révolution...

M.-T. B. — C'est ça : vous étiez « insurgé » à la Jules Vallès !

R. A. — Un peu, oui... Je vous dirai même que Marceau Pivert, à ce point de vue là, était une sorte de drapeau un peu archaïque, il n'avait qu'un slogan à la bouche : l'action autonome et directe du prolétariat international, formule qui sonnait bien, mais qui dès cette époque était évidemment tout à fait dépassée.

M.-T. B. — Qu'est-ce qui vous intéressait le plus : la littérature, écrire, ou la politique, l'action. Ou bien était-ce déjà l'action du penseur ?

R. A. — Pendant mes nuits de Valence, quand je rentrais de mes réunions, quelquefois très tard, il m'arrivait d'écrire, comme les surréalistes, des textes en écriture automatique. Le surréalisme m'a passionné... Il est vrai qu'auparavant, dès ma sortie de l'X, j'avais déjà écrit, dans un tout autre genre...

M.-T. B. — Qu'aviez-vous écrit ?

R. A. — Un très mauvais roman dont j'ai complètement oublié l'intrigue. Je ne me rappelle que le titre : *Le grand chelem.*

M.-T. B. — A-t-il été publié ?

R. A. — Non, cela ne valait rien.

M.-T. B. — C'était dans la ligne surréaliste ?

R. A. — C'était une sorte de roman psychologique. Je devais essayer d'imaginer une femme idéale. Cela devait être très naïf.

M.-T. B. — Vous ne cherchiez pas du tout à activer quoi que ce soit ?

R. A. — Non, pas encore, sinon m'activer moi-même...

M.-T. B. — Parce qu'il semble, quand même, que pour vous, écrire, c'est une forme d'action, c'est peut-être même un chemin qui peut mener au pouvoir absolu. Est-ce que des écrivains comme Ernst Von Salomon, l'auteur des *Réprouvés,* qui était le précurseur du genre, ou André Malraux, vous ont impressionné ?

R. A. — J'ai lu Ernst Von Salomon assez longtemps après et Malraux aussi. Dites-vous qu'à l'époque dans la Drôme, outre mon activité professionnelle je devais faire une bonne centaine de réunions par an. De 1936 à 1938, à Paris, il fallait bien compter, chaque année, cent cinquante à deux cents réunions, sans compter celles du comité directeur du parti socialiste. A distance je suis assez effrayé moi-même par ce que suppose une vie aussi exclusivement centrée, en apparence, sur la politique, d'autant plus que cette action s'exerçait encore plus à l'intérieur du parti qu'à l'extérieur. Il s'agissait avant tout de conquérir la majorité dans le Parti, ce qui supposait une assez grande indifférence à ce qui se passait à l'extérieur. Pourtant, à côté de cette vie militante, dont je n'étais pas le maître, le surréalisme me permettait en quelque sorte d'avoir une vie personnelle tout à fait indépendante. Ces deux parts de ma vie ne communiquaient pas, sauf par la doctrine, puisque Marx était l'un des dieux du surréalisme. Mais il y avait aussi Freud et Hegel.

M.-T. B. — Comment avez-vous vécu le surréalisme ? Aviez-vous des rapports avec Breton, Aragon, Soupault ?

R. A. — Je l'ai vécu !... J'étais en province et je ne pouvais avoir de rapports avec personne. Je n'aspirais d'ailleurs pas à ces contacts au sommet, je ne me jugeais sûrement pas à la hauteur nécessaire. Mais, en province, pendant quatre ans, je puis dire que j'ai mené une expérience surréaliste personnelle par l'écriture automatique. J'ai amassé des kilos de textes. Je dis des kilos parce que...

M.-T. B. — Que vous relisiez et analysiez ?

R. A. — Que je gardais et dont je me délectais, ce qui était bien provincial et futile.

M.-T. B. — Oui ! Il faut écrire et surtout...

R. A. — Considérer cela comme des documents pour l'étude de l'inconscient ou des rêves...

M.-T. B. — On peut évidemment être très fasciné par la poésie de l'écriture automatique.

R. A. — Considérée à l'état brut, cette poésie est en effet une drogue assez extraordinaire, et on risque de s'y complaire et de s'en intoxiquer jusqu'à la nausée et au suicide. Il y avait, heureusement, les parapets intellectuels que le surréalisme bâtissait en même temps. J'ai pour André Breton une gratitude infinie, car c'est lui, indépendamment de l'admiration que j'ai pour ses écrits, qui m'a fait découvrir Hegel et Freud. Depuis je me suis éloigné de la psychanalyse, mais à l'époque cela compta beaucoup pour moi.

M.-T. B. — Alors, à cette époque, écrire ne s'inscrivait absolument pas, pour vous, dans la ligne d'une stratégie politique ?

R. A. — Cela n'a jamais regardé que moi. C'était ma part réservée. Personne n'a jamais lu ces kilos de textes qui ont symboliquement disparu en fumée lors d'un bombardement, en 1940.

M.-T. B. — Aviez-vous des rapport avec la N.R.F. ?

R. A. — Non.

M.-T. B. — Cela ne vous intéressait pas ?

R. A. — Oui et non. Je lisais la N.R.F. mais je voyais là, n'est-ce pas, beaucoup de rhétorique.

M.-T. B. — Beaucoup d'académisme ?

R. A. — Le moralisme de Gide m'est étranger, et chez Claudel, cette sorte de catholicisme verbeux, à grandes images et sans aucun fondement métaphysique ou philosophique...

M.-T. B. — Vous restiez indifférent à la langue ?

R. A. — Vous savez, à ce point de vue là, je préfère la langue des surréalistes.

M.-T. B. — Oh, c'est tellement différent que c'est difficile à comparer !

R. A. — Claudel, cela me paraît de l'écriture automatique corrigée et fignolée avec astuce, et l'astuce, dans ce cas, est de trop. Enfin, bon, je suis peut-être très injuste pour Claudel ! En tout cas je n'aimais pas du tout ça, non plus que Gide ! Je les ai lus à l'X où ils étaient introduits par les petits bourgeois de ma salle d'études. *Les Nourritures Terrestres* par exemple : un produit de l'esthétisme bourgeois !

M.-T. B. — Et quelle était votre position vis-à-vis de l'Action Française qui était à ce moment

là beaucoup plus spectaculaire qu'efficace ? Cela ne vous irritait pas de voir tant d'intelligences gâchées ?

R. A. — Comme je vous l'ai dit, la gauche révolutionnaire avait ceci de particulier qu'elle menait surtout son combat à l'intérieur du parti socialiste et pour l'unité des partis ouvriers...

M.-T. B. — C'était très cantonné alors ?

R. A. — Nous avions des contacts plutôt rudes avec l'Action Française au quartier latin, mais sur le plan idéologique nous en discutions fort peu, sinon pas du tout. Nous avions décidé, une fois pour toutes, que Maurras ne prêtait aucune attention aux problèmes économiques et ne comprenait rien aux crises du capitalisme...

M.-T. B. — Mais sa critique de la démocratie, si forte cependant ?

R. A. — La critique de la démocratie, il n'y avait pas besoin d'aller la chercher chez lui ! Nous la trouvions, en quelque façon, infiniment plus forte, selon nous, et formulée bien plus tôt par Marx lui-même. Il y avait chez Marx une sorte de droit d'antériorité...

M.-T. B. — Qui condamnait le reste ?

R. A. — Qui dépréciait le reste.

M.-T. B. — Alors vous deviez être très impressionné par Walter Ratheneau, seigneur de l'industrie allemande, homme d'état, théoricien qui voulait instituer le règne de la technocratie à l'échelle mondiale ?

R. A. — J'ai été en effet frappé par certaines idées de Walter Ratheneau, et j'ai même

beaucoup cité dans les réunions que je tenais à l'époque, la phrase où il reprochait aux sociaux-démocrates allemands d'avoir dans leurs veines du sang de valets et non du sang de prolétaires ! Mais quant à être pour les technocrates, c'était une autre affaire. Au début de 1937, alors que j'étais chargé de mission à la Présidence du Conseil, je me rappelle avoir organisé à la demande de Coutrot, d'X-Crise, qu'on a dit être le fondateur de la « Synarchie », une entrevue entre ce dernier et Marceau Pivert. Coutrot dit à Pivert : « Vous êtes les forces mystiques de la révolution, nous en sommes les forces techniques, allions-nous ». Exactement ce qui pouvait le plus hérisser le poil de Pivert. Et le mien...

M.-T. B. — Que répondit Pivert ?

R. A. — Ce que je vous ai déjà dit : qu'il ne croyait qu'à l'action directe et autonome du prolétariat international.

M.-T. B. — Et le 6 février 1934, étiez-vous à Paris ?

R. A. — J'étais dans la Drôme, mais cette date a été aussi très importante pour nous : il y eut en province, contre les ligues parisiennes, une sorte de levée en masse spontanée. A Valence, quelques milliers d'ouvriers, de ceux qu'on ne voyait jamais dans les réunions ordinaires. Ce fut pareil partout. Le mouvement du 6 février n'avait pas l'ombre d'une chance.

M.-T. B. — Quelle impression avez-vous gardée de toutes ces réunions, de cette plongée dans

les milieux populaires, de la force qui s'en dégage ?

R. A. — Une impression complexe d'admiration et d'horreur presque sacrée. Il y a dans la masse rassemblée une sorte de féminité agressive et presque incontrôlable. Et en face, il faudrait chercher aussi ce qui se cache sous l'éloquence des tribuns, qui est une drogue, peut-être la pire de toutes, car elle est prestigieuse. Il faudrait à chaque instant s'interroger sur l'angoisse qui s'y dissimule, la compensation qu'on y cherche. Il y a une sorte d'orgasme simultané de la foule et de l'orateur.

M.-T. B. — Vous étiez éloquent ?

R. A. — D'une éloquence plutôt passionnée et rythmée, mais aussi coupante. A la réflexion, cela m'a beaucoup appris sur mes instincts. J'ai noté une chose : le rythme de la phrase avait plus d'importance que son sens. Et une autre chose : à partir d'un certain degré de chauffe ou de surchauffe, les appels à la violence étaient toujours applaudis. L'époque se préparait pour de grandes passions...

M.-T. B. — Et celles-ci aujourd'hui sont retombées ?

R. A. — En partie, il me semble. Pour un temps. Attendez les Chinois.

M.-T. B. — Comment réagissiez-vous devant les événements d'Allemagne, la montée du Chancelier Hitler ? Imaginiez-vous que vous pourriez un jour adhérer à un parti fasciste ?

R. A. — En 1935, je n'imaginais rien. Pour nous, à l'époque, le national-socialisme était une des dernières formes de défense du capitalisme, un impérialisme spécialement agres-

sif. C'est un des membres de la Gauche Révolutionnaire, Daniel Guérin, qui écrivit le livre célèbre : *Fascisme et Grand Capital.* A l'extrême-droite, l'équipe de *Je suis partout* était beaucoup mieux informée que nous du caractère social et aussi religieux, tellurique, du mouvement nazi. Nous, nous disions sommairement, même au moment de Munich, que nous n'avions pas à choisir entre les impérialistes, entre les loups gras et les loups maigres. Puis les événements se sont précipités. Il y eut le réarmement allemand admis par les Anglais, puis la victoire du Front Populaire, son impuissance et ses échecs, une action de masse freinée de toutes les façons, la guerre d'Espagne et la politique de non-intervention, l'écrasement du POUM par les communistes, le jeu de Staline poussant l'Occident contre les Allemands. Blum se débattait comme il pouvait pour maintenir l'alliance franco-anglaise et empêcher l'alliance germano-russe. Je suis rentré à Paris en 1936, après les élections, comme chargé de mission à l'Economie Nationale puis à la Présidence du Conseil, à la direction du service des Grands Travaux. Pour un jeune homme exigeant, il n'est pas bon de voir vivre de trop près les grands hommes. Et je les ai vus de trop près. Les trotskystes ne passaient rien à personne, ni à eux-mêmes. Le comité directeur de la Gauche Révolutionnaire était constamment véhément. Les coulisses des congrès socialistes n'avaient rien de réconfortant. Puis, en 37, au Congrès de Marseille, j'entrai au comité directeur du Parti lui-même, parmi les cinq ou six représentants de la

Gauche. Le parti était devenu, par ses cadres, un parti de fonctionnaires, et la minorité révolutionnaire était divisée en trop de courants pour pouvoir faire autre chose que de l'opposition. Cette époque m'apparaît aujourd'hui comme marquée par une considérable effervescence des idées et une complète impuissance des actes. Il y eut alors une série d'autres événements, la manifestation de Clichy et ses morts, la chute de Blum, l'Anschluss, la victoire de Franco. Quelques membres de la Gauche furent exclus du parti pour indiscipline et, au congrès de Royan, en 1938, l'ensemble de la Gauche décida la scission. C'était en juin ou juillet 38, peu avant Munich. Je refusai de suivre, notre minorité était trop divisée, comme le furent toujours les groupements intermédiaires entre socialistes et communistes, pour pouvoir mener une action autonome. Avec quelques amis, notamment d'anciens normaliens qui avaient été les disciples d'Henri de Man, nous essayâmes de reconstituer une opposition, mais la base était partie, découragée, et, au congrès de Nantes, deux mois avant la guerre, en 39, l'aventure était bien finie... Le symbole de notre échec, ce fut, au retour de Royan, ce jeune agrégé de 30 ans que je trouvai en train de pleurer, tout seul, dans un soufflet de wagon. Il pleurait sur sa jeunesse perdue ou inutile. Mais rien n'est jamais inutile. Notre erreur avait été de croire que la politique était une fin en soi, une fin dernière, alors qu'elle n'est jamais qu'un banc d'épreuve pour autre chose...

M.-T. B. — Autre chose qui est la montée de la la connaissance de l'homme...

R. A. — La montée de la connaissance *en* l'homme.

M.-T. B. — En 38, au moment de Munich, est-ce que vous pensiez que la guerre était inévitable ?

R. A. — A terme, oui.

M.-T. B. — Mais, à ce moment-là, étiez-vous pour la guerre ou du côté des pacifistes comme Giono, Benjamin Péret et Jean Genet ?

R. A. — La Gauche Révolutionnaire, dans sa majorité, considérait le pacifisme comme utopique. Nous avions sur la guerre et la paix la position de Lénine. On admirait Giono comme écrivain paysan et non comme penseur politique.

M.-T. B. — Revenons à votre évolution politique. Quand vous êtes-vous fait du fascisme une idée plus positive ? Avant ou après 40 ?

R. A. — Lors de mes déceptions et de ma quasi-retraite de 38, j'étais déjà frappé par les réalisations et les idées des nazis en matière d'organisation économique, telles qu'on pouvait les connaître à l'époque, et j'ai même écrit quelques articles dans notre journal de tendance sous le titre : « Le socialisme doit-il réviser sa critique du fascisme ? ». Je restais sur le plan économique, c'était la faiblesse de ma position. En bon marxiste, je surestimais l'aspect économique, je ne tenais pas un compte suffisant de l'aspect religieux et de l'aspect raciste, que je ne croyais pas plus inhérents au nazisme que les procès de Moscou par exemple au vrai communisme.

Pourtant ce furent cet aspect religieux et cet aspect raciste qui se révélèrent en définitive déterminants, car après 40, lorsque je voulus rencontrer les socialistes allemands, je les ai cherchés pendant deux ans et je ne les ai pas trouvés.

M.-T. B. — La guerre paraît vous avoir mis dans une situation de disponibilité intellectuelle et politique à peu près totale. mais je ne pense pas qu'il faille trop s'étendre sur la période 39-40. Vous avez très précisément raconté votre guerre dans *Heureux les Pacifiques*. La captivité, en 40, a dû être pour vous une période de réflexion et de remise en ordre...

R. A. — Je ne sais pas si un Oflag, en 40, était un lieu de méditation idéal. C'était un milieu un peu factice, assez artificiel, où l'on ne retrouvait, par la retraite forcée, qu'une fraîcheur, une virginité, une pureté un peu trompeuses. Evidemment, on se disait tout de suite, dans le choc de la défaite, que les notions de droite et de gauche étaient périmées. C'est là que je rencontrai mes premiers cagoulards. Des hommes de la base, des activistes à l'état pur, sans aucune formation doctrinale ou presque, et mus uniquement par des préventions. En puissance, des militants idéaux. La tentation était grande de les considérer comme une pâte vierge...

M.-T. B. — D'où, à votre retour de captivité, votre adhésion au M.S.R. Vous êtes resté prisonnier combien de temps ?

R. A. — Un peu moins d'un an. J'ai été mis en congé de captivité. J'ai rencontré Deloncle vers l'été 41.

M.-T. B. — Maurras disait de la Cagoule que ce n'était qu'une fumisterie bien peu sérieuse.

R. A. — Elle ne fut, avant la guerre, qu'une réaction, fort aveugle, à l'impuissance de Maurras lui-même. Deloncle n'était certainement ni un stratège, ni même un tacticien politique, simplement un organisateur de petites minorités faites pour des coups de mains. Mais à l'époque il polarisait des forces importantes, un état d'esprit. Il n'était d'ailleurs pas du tout pro-allemand. Mais son parti était comme un habit trop grand pour lui. J'allai le voir par curiosité, sans parti-pris, et ma réaction fut complexe. Il avait une volonté de fer, une ambition impatiente et sans limites visibles, de la force et aussi du charme, et une énorme capacité de dissimulation. Il fascinait, au sens strict, la petite équipe de durs qui l'entourait. Vraiment des durs, fascinants eux aussi pour le romancier qui sommeillait en moi. A côté de cela, un grand infantilisme idéologique bien qu'il fût par moments vulnérable aux idées et se disant plein d'ouverture pour en acquérir, m'accueillant à cet égard comme l'homme qui lui était indispensable pour endoctriner ses hommes et aussi retenir ses nouveaux adhérents venus de la gauche, car c'était un fait : il gauchisait beaucoup. Nos rapports furent d'emblée très ambigus : il me parla de notre camaraderie polytechnicienne, toute subordination étant exclue, puis, pour obtenir mon adhésion, il me dispensa du serment de fidélité que lui prêtaient tous ses partisans.

M.-T. B. — Le M.S.R. était donc plus vaste que la Cagoule ?

R. A. — En 40, ce qui restait de la Cagoule avait éclaté en trois morceaux au moins. A Paris, à Londres et à Vichy.

M.-T. B. — Et vous êtes resté combien de temps au M.S.R. ?

R. A. — Il y eut deux M.S.R., celui de Deloncle d'abord, jusqu'en mai 42, date de l'exclusion de Deloncle et de sa garde prétorienne, puis l'autre, le second, jusqu'à l'hiver 43, qui se vida lentement de l'ancien activisme. Mais cette histoire est extrêmement complexe...

M.-T. B. — Est-ce que cela vous ennuie d'évoquer cette période de votre existence ?

R. A. — Un peu, car il y faudrait des volumes. Cette période est mal connue, car les historiens de la Résistance mettent tous les bons d'un côté, tous les méchants de l'autre. André Mahé, qui fut comme moi secrétaire général du second M.S.R., a donné pour l'*Histoire de la Guerre,* de Galtier-Boissière, des indications succinctes mais précises, sur notre position et notre action. Nous n'avons à entretenir à ce sujet aucun complexe de culpabilité. Mais surtout, à ne parler que de politique, j'ai peur de donner l'impression qu'à cette époque-là la politique était tout mon horizon. Or, depuis 38,...

M.-T. B. — Dans les entretiens suivants, nous parlerons de vos autres sujets : la femme, l'écriture, l'ésotérisme...

R. A. — Vous me découpez en tranches.

M.-T. B. — C'est la seule méthode possible.

R. A. — Tout cela me semble aujourd'hui étrangement extérieur à ce qu'était, dans les

profondeurs, la vraie ligne de ma vie. Disons que je vous livre des matériaux bruts.

M.-T. B. — Nous essaierons de rebâtir l'ensemble plus tard.

R. A. — D'accord. J'en reviens donc à Deloncle. Au bout d'un mois de collaboration, il était clair que personne ne mordrait jamais, intellectuellement, doctrinalement, sur le noyau du parti, sur les fidèles irréductibles. Il y avait pourtant de nombreuses raisons, tant morales que politiques, de conquérir de l'intérieur le M.S.R., même si on a toujours tort de mélanger politique et morale, mais ce tort-là, à l'époque, c'est un fait, nous en fîmes une arme. Une petite équipe de doctrinaires se constitua, que les activistes considéraient d'un air un peu goguenard, et ce fut, si vous voulez, une sorte de combat entre la connaissance et la puissance. Dans le jargon de l'époque, on disait : mettre d'accord un idéal de puissance et un idéal de pureté. Comme si la puissance pouvait jamais être pure ! A côté, Doriot, que nous ne ménagions pas, nous traitait d'archanges. Nous fîmes une école de cadres, qui mit cette base inculte en effervescence, et, en même temps, nous nous constituâmes en fraction clandestine, à une dizaine. Au bout de trois ou quatre mois, dès le printemps 42, et sans que l'entourage de Deloncle en eût le moindre soupçon, toute la base était gagnée.

M.-T. B. — Cette fois, vous êtes bien le conspirateur que disent vos romans.

R. A. — Dans un mélange d'action publique et d'action clandestine, comme il se doit, tant

qu'on joue le jeu de la puissance, qui est inséparable du mouvement des masses...

M.-T. B. — Et vous jouiiez encore ce jeu...

R. A. — Pour quelques mois encore, et presque sans y croire...

M.-T. B. — Vous étiez déjà le spectateur de votre propre vie ?

R. A. — On l'est toujours plus ou moins, surtout si l'on s'engage dans une partie dont l'issue est si douteuse tout en étant forcément radicale. On se raccroche à ce qui en soi, au profond de soi, est permanent, et alors l'histoire n'est rien, qu'un spectacle...

M.-T. B. — Nous y reviendrons. Comment votre action chez Deloncle a-t-elle pris fin ?

R. A. — La politique que Deloncle menait avec son état-major occulte était très florentine, et il y eut, de notre fait, dès le début de 42, une série d'incidents et de refus. Notre fraction fut placée dans l'alternative de démissionner ou de renverser Deloncle. Nous profitâmes d'une division dans l'état-major cagoulard pour faire éclater le tout, grâce à la base qui avait confiance en nous, et Deloncle fut exclu. Il y eut un siège de quatre ou cinq jours, dans les locaux du parti où nous nous étions enfermés, qui est un des souvenirs héroï-comiques de ma vie...

M.-T. B. — Que devint Deloncle ?

R. A. — Il essaya de prendre pied chez Doriot, mais ce dernier était trop subtil pour se laisser faire. Tous ces chefs concurrents, qui parlaient tous de parti unique, se voulaient chef unique. Deloncle fut tué par les SS, chez

lui, en janvier 44. Je crois qu'il jouait la carte de la Wehrmacht contre les SS, dans la ligne du complot de juillet 44 contre Hitler. Il s'était rendu à Madrid prendre des contacts avec les Anglais ou les Américains.

M.-T. B. — Avez-vous été spécialement collaborationniste ?

R. A. — C'est là qu'il faudrait s'expliquer longuement. Ce mot cache des attitudes infiniment variées. Dès la mi-42, notre fraction chercha à établir un pont en vue d'une future conciliation entre Vichy et Londres. Avec quelques éléments extérieurs au M.S.R. comme Armand Petitjean et Jean Maze, nous créâmes un groupement clandestin nommé *Mouvement Unitaire,* et nous eûmes notre imprimerie clandestine, qui sortit un bulletin : *Force Libre.* Mais jouer les Talleyrand dans une époque aussi passionnelle était une gageure perdue d'avance. En fait, nous réussîmes au moins à sauver le maximum possible de Français grâce aux renseignements que nous passâmes durant deux ans à des responsables de la Résistance tels que Guillain de Bénouville et son adjoint Gemaehling, chargé d'un service de renseignements important. C'est eux, avec le syndicaliste Raymond Le Bourre, qui témoignèrent pour moi lors de mon procès et me firent acquitter, mais longtemps après, quand les passions furent un peu calmées.

M.-T. B. — Alors, après la défaite allemande, vous vous êtes exilé ?

R. A. — Pas du tout. Au début, en 44, je croyais encore qu'on pourrait discuter, c'était un reste de naïveté. Mais très vite, j'ai com-

pris, et le problème fut de survivre. Je suis resté en France jusqu'au début de 1947, changeant sans cesse de logement. J'étais sans ressources et vivais comme je pouvais grâce à des amis. En 47, je suis passé en Suisse...

M.-T. B. — Pourquoi n'y êtes-vous pas passé plus tôt ?

R. A. — Cela posait un tas de problème matériels difficiles à résoudre.

M.-T. B. — Et à ce moment, la politique était morte pour vous ?

R. A. — En fait, elle l'était depuis 1943, qui fut une année-charnière. Tout au moins la politique en tant que choix entre plusieurs politiques.

M.-T. B. — Vous datez donc de 1943 la fin de cette seconde période de votre vie que vous décriviez sous le titre général de « La révolte » ? Et le début d'une dernière période : « La Liberté » ? Je pense que vous entendez ce dernier mot au sens de liberté *intérieure*. Vous attribuez donc vos choix politiques antérieurs à des contraintes dont vous n'étiez pas entièrement le maître, l'instinct de domination ou la volonté de puissance par exemple, qui se couvraient selon l'époque de diverses idéologies ?

R. A. — Oui : je ne dis pas que cette notion de liberté me vint tout de suite, loin de là, elle fut le résultat d'une lente conquête...

M.-T. B. — Et cela paradoxalement au moment où, d'un point de vue social, vous étiez le plus contraint...

R. A. — Les situations de contrainte et d'échec sont faites pour cela. C'est dans les défaites qu'on se convertit le mieux...

M.-T. B. — On les transforme alors en victoires. N'est-ce pas trop commode ?

R. A. — Tout dépend de l'esprit qu'on y porte et de l'humilité qu'on y met.

M.-T. B. — Vous avez donc renoncé dès ce moment à changer le monde ?

R. A. — J'ai rencontré un homme qui m'a expliqué que le monde changerait bien sans moi, et que le meilleur moyen de le faire réellement changer c'était encore de me comprendre moi-même.

M.-T. B. — Un maître spirituel ?

R. A. — Je peux l'appeler ainsi. C'était un ancien instituteur laïc de vieille souche auvergnate, Pierre de Combas, doué de dons de guérisseur assez exceptionnels. Avant la guerre, il avait soigné de très riches étrangers, ce qui lui avait permis de vivre à l'aise, jusqu'au jour où il s'était mis à méditer sur sa propre vie et avait brusquement décidé de ne plus demander d'argent. Il vivait très reclus à Auteuil, et je l'ai rencontré de la façon apparemment la plus fortuite, dans une réunion politique, alors qu'il ne sortait jamais, et cette réunion était ce qui pouvait à l'époque se faire de plus dérisoire en la matière. une assemblée de jeunes écervelés où j'avais été convoqué sous un prétexte fallacieux. Ce fut très symbolique. Réellement la fin dérisoire de quelque chose. Je le raccompagnai jusqu'au métro Ranelagh, et il me dit : « Pourquoi parlez-vous toujours au condi-

tionnel ? Si l'on faisait ceci, il se produirait cela... Abandonnez le conditionnel. Ce qui est est, et ce qui doit être, sera ». Je l'ai vu trois fois par semaine pendant deux ans, et durant ces deux années je me suis battu contre lui, je le trouvais tantôt fuyant, tantôt dogmatique. Quand il ne voulait pas répondre à une question, ou plutôt quand elle était mal posée, il disait seulement : « Cela ne se passe pas comme ça ». Il était terriblement énigmatique et pourtant apaisant...

M.-T. B. — Il vit encore ?

R. A. — Non, il est mort en 1950.

M.-T. B. — Vous êtes-vous servi de son personnage dans vos romans ?

R. A. — Avec son assentiment, je lui ai emprunté de nombreux traits pour le personnage de Pujolhac dans *Heureux les Pacifiques*.

M.-T. B. — C'est donc lui qui vous a fait renoncer à la politique.

R. A. — C'est lui qui a été mon signe des temps. C'est lui qui m'a appris qu'il est plus important de savoir ce qu'on est que ce qu'on fait. La politique est devenue le champ des hommes de puissance, et je n'en suis pas un.

M.-T. B. — Vous opposez toujours les hommes de puissance et les hommes de connaissance.

R. A. — Cette opposition est traditionnelle, mais il faut comme toujours la dialectiser. Toutes les tendances sont présentes en l'homme mais elles sont plus ou moins sublimées. En gros, on peut dire que ces tendances correspondent à la division hindoue des quatre castes, si elle est bien comprise et

remise en mouvement. Il y a les hommes de connaissance, les hommes de puissance, les hommes de gestion et les hommes de travail, ce qui ne veut pas dire que la connaissance par exemple ne soit pas aussi un travail et que la puissance ne se connaisse pas.

M.-T. B. — Mais si vous laissez la politique aux hommes de puissance, on va vous rétorquer deux choses : d'abord que cet abandon est une faiblesse, ensuite que vous laissez le monde aux mains de dirigeants mal qualifiés ou moins qualifiés que vous, mûs uniquement par leurs appétits.

R. A. — Votre première objection procède de cette idée que l'affrontement à la connaissance est une occupation paisible et même distrayante, une sorte de désengagement aimable. Même si la vie, et spécialement la vie politique, m'a appris que personne ne « sacrifie » jamais rien (le militant le plus dévoué ne sacrifie rien, il suit la ligne pour lui la plus exaltante de son destin) je ne dirai jamais que la connaissance n'est pas un engagement. Quant à votre deuxième objection...

M.-T. B. — De ma part, c'est seulement une remarque...

R. A. — Elle procède, elle, de cette croyance qu'il peut exister un monde idéal, une société idéale, à la réalisation desquels tout individu a le devoir de travailler. La cité de Dieu sur la terre. Il faut délirer comme un marxiste vulgaire ou comme un démocrate chrétien pour croire cela, le délire le plus délirant étant bien entendu le délire logique. Une société est toujours ouverte, toujours

en mouvement, et certains problèmes-clés, (je serais même tenté de dire tous les problèmes-clés), celui du sexe, celui de l'art, celui de la métaphysique, échappent finalement à toute instrumentation sociale.

M.-T. B. — Mais qu'appelez-vous connaissance ?

R. A. — La pensée selon laquelle tout ce qui existe a un sens, et la conquête de ce sens. Une sagesse, si vous voulez, selon laquelle il n'y a au monde aucune absurdité, et, sous les pires discordes apparentes, simplement des complémentarités, ces dernières étant d'ailleurs prises dans une dialectique ascendante vers ce qu'on appelle l'Etre absolu, ou encore le Sens, avec des majuscules. Au sens le plus élevé, la connaissance est alors l'intuition, la contemplation du Sens. Les hommes de puissance cherchent et trouvent partout des oppositions, les hommes de connaissance des complémentarités. Aussi, en fin de compte, ces derniers récusent-ils la notion de choix comme naïve. La politique, à tout instant, implique un choix.

M.-T. B. — Ne croyez-vous pas qu'il peut y avoir quand même une sagesse politique, puisque les choix politiques peuvent être faits avec une pleine conscience de leur relativité ?

R. A. — Je suis d'accord, sauf que notre époque est trop passionnelle pour supporter les sages à la tête des Etats. Il y a un temps pour tout sous le soleil, et la sagesse, aujourd'hui, réussit mal dans les assemblées ou les gouvernements.

M.-T. B. — Ne serait-ce pas là une raison de plus obligeant les sages à forcer la porte de la politique...

R. A. — Je ne crois pas. Ce n'est pas le moment. Sans doute la sagesse revient-elle de trop loin et n'est-elle pas assez forte. Il lui faut se retremper d'abord dans la retraite.

M.-T. B. — Vous ne croyez donc pas à l'efficacité actuelle de la sagesse dans le domaine de l'action ?

R. A. — Au contraire. La sagesse est toujours efficace, au moins dans l'invisible. Il m'est souvent arrivé de citer cette phrase assez extraordinaire de la Kabbale : « C'est l'étude de la Loi qui soutient le monde. »

M.-T. B. — Il y a aussi le fait que vous croyez que nous sommes parvenus à une époque de coupure, à la fin d'un cycle. Vous dites que nous arrivons à une époque diluvienne. Pourtant, d'autres époques avaient eu ce sentiment avant nous : c'était le grand thème du romantisme. Où prenez-vous cette certitude ?

R. A. — Cela ne se démontre pas, bien entendu, cela se sent.

M.-T. B. — Ne croyez-vous pas que c'est un problème de chaque époque ? Chaque époque prétend qu'elle arrive à un tournant...

R. A. — D'accord, mais il faut préciser. Husserl disait : « Toute époque est, selon sa vocation, une grande époque ». Il faut renoncer à la notion simpliste de « décadence ». Toute époque est toujours, en un sens, comme à l'apogée de quelque chose. Mais, en même temps, toute époque souffre de l'écoulement du temps, et cet écoulement est ressenti comme crise. A certaines époques, ce sentiment est même paroxystique et on s'attend à une brusque coupure. Cependant il faut aller plus

loin, ou plus profond. D'un point de vue ontologique, tout instant, tout moment présent, s'il est ressenti comme passage, est, pour un être donné, un instant de crise et contient un déluge. Lorsque j'ai écrit mon premier essai intitulé *Vers un nouveau Prophétisme,* j'ai mis l'accent sur la perspective historique et l'événement diluvien proprement collectif. Aujourd'hui, je m'attache surtout à l'événement intime, à la crise permanente de l'être...

M.-T. B. — C'est le pas que vous avez franchi récemment avec *La Structure Absolue.*

R. A. — Et aussi déjà il y a douze ans, avec *Assomption de l'Europe...* J'ai signalé ce point dans la préface que j'ai écrite pour la nouvelle édition du *Nouveau Prophétisme...*

M.-T. B. — Oui, l'histoire vous intéresse moins, vous voulez sortir de l'histoire, vaincre le temps. Aussi, dans *La Structure Absolue,* avez-vous repris certains thèmes du *nouveau Prophétisme* en les situant dans un système plus intégrant, plus global.

R. A. — Plus exactement, je n'emploie plus le mot « événement » au pluriel. Il n'est qu'un seul événement, celui qui les explique et les éclaire tous rétrospectivement, et qui est la sortie de l'homme hors du temps. Husserl dirait : la pleine constitution du Moi transcendantal, et saint Paul : la pleine édification de l'homme intérieur, la seconde venue du Christ en l'homme.

M.-T. B. — Dans cette sorte de célébration du déluge personnel et du déluge collectif, on vous accusera d'avoir cherché une consolation à votre échec politique. Vous noyez votre échec

dans l'échec de tous et dans l'échec du monde.

R. A. — Cette accusation est tout à fait normale, et je ne convaincrai du contraire personne qui ait besoin d'en être convaincu. Dans la plupart des cas, ce genre de dialogue est futile. En fait, il n'y a jamais d'échec pas plus qu'il n'y a de temps perdu. Les prévenances du destin sont infinies.

M.-T. B. — Je reviens au *nouveau Prophétisme*. Dans la mesure où vous vous préoccupiez, justement, de la création d'une arche, vous vous situiez dans l'optique d'un déluge historique...

R. A. — Cette création de l'Arche a été ma dernière utopie...

M.-T. B. — L'a-t-elle été ou l'est-elle encore ?

R. A. — Je crois qu'elle ne l'est plus, tout au moins dans la mesure où, en 46, j'ai pu voir l'arche comme une institution matérielle, une fondation localisée en tel ou tel lieu, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui. Entendons-nous bien. La construction de l'Arche en tant que création d'un ordre spirituel, sans lien visible, se fait de toute façon sans l'aide de personne, et personne n'a à en prendre l'initiative. Et on serait bien en peine de nommer et dénombrer les êtres reliés par ce lien. Quant à rassembler matériellement ces mêmes êtres, les grouper dans une institution, fonder un nouveau monachisme, il semble bien que c'est impossible et même inadéquat. L'ère du monachisme plus ou moins ascétique et coupé du monde paraît révolue. Les hommes de l'arche sont aujourd'hui contraints de bai-

gner dans le monde et d'en subir l'épreuve, qui ne sera d'ailleurs jamais finie, puisqu'il s'agit de maîtriser le corps et que cette maîtrise ne sera jamais complète, pas plus que l'organisation de la société ne sera jamais idéale. Le monachisme traditionnel opposait à l'épreuve les trois ordres de vœux également traditionnels de chasteté, de pauvreté et d'obéissance, qui s'appliquaient respectivement au corps physique, au corps psychique et au corps intellectuel. Je crois qu'aujourd'hui il faut, dans ces mêmes domaines de l'opacité du corps, affronter autrement la difficulté. Les trois champs d'action de la connaissance sont : dans l'ordre physique, la réalisation du sexe; dans l'ordre psychique, la création par l'art ; dans l'ordre intellectuel, la méditation métaphysique. Trois activités individuelles qui n'échappent pas pour rien, sans cesse, à tout conditionnement social, à toute contrainte collective, à toute législation... Aussi est-il contradictoire de faire appel pour créer l' « arche » à l'aide matérielle de la société et serait-il tout à fait déplacé de s'indigner que cette aide fasse défaut. Il ne peut pas y avoir de mécénat, universitaire ou privé, pour ce genre d'action...

M.-T. B. — Pourtant, en 1953, vous avez créé un cercle d'études métaphysiques.

R. A. — En 1953, ma pensée sur ces points n'était pas très claire et je manquais pas mal de rigueur, mais ce cercle ne prétendait en rien être un ordre. J'avais rencontré de jeunes étudiants husserliens tout à fait passionnants. Ce n'est pas parce que je voulais faire un

groupement que je suis allé à ces étudiants, c'est parce que nous nous sommes rencontrés que le groupement s'est fait.

M.-T. B. — Et il n'a pas tenu ?

R. A. — Il a tenu deux ans et demi et a atteint son but : une clarification de nos positions respectives devant l'ésotérisme. Mais bien entendu il s'est heurté aux difficultés matérielles inévitables.

M.-T. B. — Indépendamment de l'enseignement de votre maître Pierre de Combas quelles influences se sont exercées sur vous dans cette dernière période ?

R. A. — Pierre de Combas m'a fait gagner beaucoup de temps dans ma culture ésotérique. Il a éclairé mes anciennes lectures et m'a fait profiter de son érudition, qui était considérable et surtout bien assimilée. Avec lui, j'aurais presque pu me dispenser, par exemple, de lire Guénon qui, d'ailleurs n'a guère eu d'influence sur moi. La base de son enseignement était l'Ancien Testament et la Bhagavad-Gîta. A l'époque, j'ai beaucoup pratiqué, en outre, Keyserling et Berdiaev, et, parmi les chrétiens, saint Bonaventure plus que saint Thomas. Ma rencontre décisive reste quand même celle de Husserl, que j'ai d'abord connu par Merleau-Ponty et Gaston Berger.

M.-T. B. — Vous définissez en sous-titre votre ouvrage sur le *nouveau prophétisme* comme un essai sur le rôle politique du sacré, et vous y expliquez que la spiritualité est capable non de vaincre le déluge mais d'engendrer ce qui viendra après, et vous vous préoccupiez, à ce moment-là, de jeter les bases de cette huma-

nité post-diluvienne. Comment conciliez-vous cela avec l'optique marxiste de l'histoire ?

R. A. — Je ne le concilie pas du tout.

M.-T. B. — Vous affirmez parfois que vous êtes resté, à certains points de vue, assez marxiste.

R. A. — D'un certain point de vue, qui est celui de l'histoire purement matérielle, c'est-à-dire d'une vision partielle et même aliénée de l'histoire. Par exemple, je crois que l'évolution générale de l'économie, sous son aspect matériel, tend vers la socialisation, ce qui n'est qu'une autre façon de dire que l'économie, ainsi réduite, obéit à la loi générale d'uniformisation, de banalisation des états qu'on appelle en physique la loi de l'entropie croissante. Mais c'est une vision statistique, donc réduite. C'est d'ailleurs pour cela que je dis également que le marxisme, contrairement à ce que prétendent les marxistes, n'est pas une philosophie de l'histoire, et encore moins *la* philosophie de l'histoire, mais *sa physique*.

M.-T. B. — L'optique marxiste est matérialiste et vous êtes spiritualiste...

R. A. — Si vous voulez, en entendant ce spiritualisme-là comme très incarné. La vie est un débat sans fin entre l'esprit et le corps, et pas du tout un angélisme.

M.-T. B. — Mais finalement, selon vous, les marxistes sont des hommes de puissance non de connaissance ?

R. A. — Oui. Le parti bolchevik est un parti guerrier. Les communistes militants font partie de la deuxième caste. Une deuxième caste issue de la quatrième, le peuple, qu'ils appellent prolétariat, tandis que les fascistes, qui

faisaient aussi partie de la deuxième caste, sortaient plutôt de la troisième : professions libérales, technocrates ou employés.

M.-T. B. — Vos romans sont imprégnés, de façon très marquée, par cet intérêt que vous manifestez pour le marxisme...

R. A. — Parce que je considère l'expérience militante du marxisme comme à peu près irremplaçable. Il manque quelque chose à ceux qui ne sont pas passés par là. Une certaine ascèse de l'intelligence qui décape les bons sentiments. Il y a toujours un certain moralisme naïf chez les non-marxistes, une subjectivité incapable d'accepter, justement, les lois de la physique sociale...

M.-T. B. — Tous les cyniques de la politique ne sont cependant pas marxistes...

R. A. — Il n'y a pas de cynisme chez les marxistes, il n'y en a que chez certains politiciens bourgeois qui ont constaté une fois pour toutes la bêtise et le conformisme moralisant de la bourgeoisie et en tirent la conséquence normale... Mais ceux-là, qu'ils l'avouent ou non, sont très intimidés par les vrais marxistes et très complexés par eux. Alors ils deviennent encore plus cyniques.

M.-T. B. — Dans votre essai intitulé *Assomption de l'Europe,* vous parlez pourtant d'une certaine naïveté marxiste.

R. A. — Cette naïveté-là est d'un autre ordre, et en quelque sorte d'un degré supérieur, elle est liée au fait que les marxistes croient que le marxisme est une philosophie et pas seulement une physique. Alors les marxistes croient « accélérer » l'histoire, alors qu'ils

n'en sont qu'un facteur comme un autre, simplement plus conscient sans l'être tout à fait. C'est la naïveté des hommes de puissance. Ils croient qu'ils *font* l'histoire, librement, par une décision tout à fait autonome, alors qu'ils sont pris dans une interdépendance globale. Ou, plus exactement, en ce qui concerne les marxistes, ils croient bien à la nécessité historique, et la liberté, pour eux comme pour Hegel est la conscience de la nécessité, mais ils situent celle-ci au niveau des « événements », au pluriel, c'est-à-dire au niveau d'une histoire matérielle ou sociale, alors que pour un homme vraiment libre il n'y a plus d'événements, au pluriel, mais l'événement unique de sa sortie hors de l'histoire, comme nous l'avons dit tout à l'heure.

M.-T. B. — Vous ne croyez pas au libre-arbitre ?

R. A. — Si vous le situez au niveau des événements « extérieurs », je ne sais pas très bien ce que ce mot veut dire. La liberté n'est pas pour moi un produit social mais, comme dirait Spinoza, une vertu de l'âme. Pour la conscience ordinaire, le problème de la liberté ne se pose que parce qu'elle objectivise encore les « événements » et qu'elle croit encore à des « événements » indépendants. Or en toute rigueur il n'y a pas d'événements objectifs ou d'événements indépendants, et l'emploi même du pluriel est ce qu'on appelle le péché contre l'esprit. J'ai souvent rappelé l'exemple de saint Paul débarquant en Grèce et s'étonnant de voir les Grecs assemblés sur la place publique pour attendre et commenter les « nouvelles ». C'est que pour saint Paul, depuis longtemps, il ne pou-

vait pas y avoir de nouvelles, au pluriel, mais une seule, qui les expliquait et les annulait toutes, et qu'il vivait, d'avance, le second et dernier avènement du Christ. Les événements ne nous touchent que parce que nous ne les situons pas spontanément dans cette perspective où ils s'effacent. Nous ne savons pas, à tout moment, les situer dans leur relativité globale, et le sentiment de notre liberté en face d'eux n'est que le produit de cette ignorance. Seulement, nous ne pouvons voir cette interdépendance globale que dans la mesure où il n'y a plus pour nous d'événements distincts, ce qui fait s'évanouir le problème.

M.-T. B. — Cependant, comme le dit ce livre de Louis Vallon que vous avez sur votre table, l'histoire s'avance masquée...

R. A. — La sagesse consiste moins à lui arracher ce masque qu'à s'armer contre l'histoire elle-même, qui n'est qu'un faux dieu.

M.-T. B. — Selon vous, par conséquent, il y a chez les hommes de puissance une certaine complaisance envers eux-mêmes qui les conduit à déifier l'histoire.

R. A. — Je suis tout à fait d'accord.

M.-T. B. — Il n'y a donc en fait pas de grands hommes parmi les hommes de puissance.

R. A. — Allez donc définir la grandeur ! L'Apôtre dit à peu près : nous sommes tous des serviteurs inutiles.

*
**

M.-T. B. — Dans *La Fosse de Babel,* vous rendez un curieux hommage à l'Est, que j'aimerais que vous m'expliquiez. A un moment, votre

héros, Drameille, dit : « A l'Est, on n'est jamais intelligent sans recours », et un autre de vos héros, Dupastre, qui est un écrivain passé de l'action à la contemplation, enchaîne en disant : « Vainqueur ou vaincu, à l'Est on est toujours jugé par une intelligence égale, et l'humiliation est absente de la défaite : on n'est jamais pardonné, toujours compris ».

R. A. — C'est une pensée à laquelle j'adhère profondément.

M.-T. B. — Expliquez-vous.

R. A. — Rappelez-vous les procès de la Libération, en 44. J'aurais fort bien pu être fusillé mais on peut faire à un homme une pire injure que le tuer. Rappelez-vous ces jurys. Rien que des réactions de passion. Vous vous imaginez jugée par des hommes pareils ? C'est cela l'humiliation véritable, et elle est dure à surmonter.

M.-T. B. — Selon vous les procès de Moscou n'étaient pas humiliants ?

R. A. — Les accusateurs étaient des valets de Staline, mais au-delà de cette parodie de justice il pouvait y avoir dans l'esprit des accusés et des juges une même image de la révolution qui commandait ce jeu barbare mais subtil et faisait passer de l'humiliation à l'humilité, sans déchéance. A la libération, en France, lors de certains procès d'anciens communistes jugés par des jurys communistes, où les accusés reconnaissaient d'anciens camarades, il y a eu de courts moments grandioses qui passaient très haut par-dessus la tête des juges bourgeois ou démocrates chrétiens. Ce fut rare, car les communistes français, en général, sont devenus sentimentaux, et les

« vrais » marxistes, en Occident, sont rares, ce fut rare mais essentiel... Je pense par exemple au procès de mon ami Barbé, ancien secrétaire général, avant Thorez, du parti communiste, puis lieutenant de Doriot et de Déat.

M.-T. B. — Les vrais marxistes sont moins rares en Orient, c'est-à-dire en Chine ?

R. A. — Je le crois. Le marxisme russe, par exemple, me paraît désormais tout infecté de moralisme chrétien, ce qui explique la faible résistance de l'actuelle jeunesse russe devant les fantaisies de l'art occidental ou de la psychanalyse. Les parapets intellectuels du marxisme paraissent au contraire intacts en Chine, ce qui nous promet de beaux jours lorsque nous aurons affaire aux Chinois.

M.-T. B. — Vous croyez à la possibilité de discuter un jour avec les marxistes chinois ?

R. A. — Ouvertement ? Sûrement pas. Que viendrait faire la discussion là-dedans ? De leur part, ils posent notre problème sur le plan de la liquidation pure et simple. Selon moi, avec eux, il ne s'agit pas d'un problème de discussion mais de conversion.

M.-T. B. — De conversion à quoi ?

R. A. — D'une façon générale, les discussions avec les marxistes sont futiles. Les marxistes disposent d'un instrument de discussion dialectique, grâce auquel on peut prouver n'importe quoi par un raisonnement apparemment logique. Seulement les axiomes de départ ne sont jamais mis en question, et c'est tout le problème. C'est le cours même de la révolution qui se chargera de faire sauter

l'enchaînement de la dialectique matérialiste. Il y a au moins trois problèmes, et nous les avons évoqués tout à l'heure, ce sont ceux du sexe, de l'art et de la métaphysique, qui débordent de toutes parts l'axiomatique marxiste. On peut camoufler ces pressions ou ces contradictions durant la période de la révolution militante, et cela par la contrainte ou par l'enthousiasme de la construction technique, mais on ne le peut pas dans la période de la révolution triomphante.

M.-T. B. — A ce moment, les Chinois viendront à la rencontre de la philosophie occidentale...

R. A. — De l'ultime philosophie occidentale...

M.-T. B. — Qui est selon vous la phénoménologie transcendantale, mais qui s'inscrit dans la ligne philosophique de l'Occident historique tout entier.

R. A. — Je le crois. Je crois que le problème philosophique de cette fin de cycle, dans ses rapports avec l'histoire, c'est l'affrontement du marxisme et de la phénoménologie transcendantale, considérée selon les termes mêmes de Husserl comme communauté gnostique.

M.-T. B. — C'est seulement après la Libération, formé douloureusement aux remous idéologiques de votre temps, que vous avez pensé à caractériser vos positions philosophiques et politiques par des personnages ?

R. A. — Oui, seulement, au début, j'ai été obligé de changer souvent de domicile, une trentaine de fois, et ce n'était pas très propice à la création.

M.-T. B. — Vous avez cependant fait, je crois, un assez long séjour dans un monastère ?

R. A. — Pas très long, non, on ne pouvait pas. Quelques semaines dans un monastère bénédictin, où j'ai commencé à écrire une pièce de théâtre sur les Albigeois. C'est par cela que j'ai commencé. Une pièce de cape et d'épée coupée de passages philosophiques qui a été représentée en lecture-spectacle au Vieux-Colombier en novembre 45, sans que je puisse évidemment m'en occuper, car la clandestinité était rigoureuse. Mais ce n'est qu'à partir de fin novembre 44, lorsque j'ai pu trouver un logement plus stable, que j'ai écrit vraiment... Là, en pleine campagne, durant huit mois, sans presque quitter ma chambre, j'ai beaucoup écrit.

M.-T. B. — Vous vouliez porter témoignage et dégager des données indispensables à l'interprétation de vos contemporains, être le chroniqueur, un peu comme Céline, Froissard ou Joinville ?

R. A. — C'était absolument étranger à ma volonté, à ma volonté consciente en tout cas. Mettez-vous à ma place à ce moment-là. Je n'avais aucun moyen de toucher des lecteurs éventuels. J'étais un condamné en puissance, sans aucune ouverture sur l'avenir, je n'étais pris dans aucun mouvement, aucun espoir ne me soutenait. Cette clandestinité n'avait rien à voir avec celle de la Résistance. Le temps lui-même ne passait plus, il paraissait bloqué indéfiniment. Alors j'écrivais pour moi, pour me reconstituer une durée personnelle, me fixer un but. Le plus dur, au début, fut de résister au besoin d'auto-justification, de renoncer à rédiger cette plaidoirie impro-

bable que je m'imaginais trop facilement en train de prononcer...

M.-T. B. — Vous vous imaginiez devant un tribunal et vous prépariez vos réponses ? Vous aviez donc déjà pris un certain recul ?

R. A. — Du recul, je ne sais pas. Je revivais mes dernières années, je voulais les motiver logiquement, j'imaginais des ripostes cinglantes à des juges ignares ou hostiles... Je me suis assez vite débarrassé de ce besoin futile, j'ai réagi contre cette complaisance. Heureusement !

M.-T. B. — Vous prenez une grande distance vis-à-vis de vous-même ? Toujours ?

R. A. — Sans doute ai-je commencé à ce moment-là. C'est une bonne chose. Les Hindous disent : la discrimination du spectateur et du spectacle...

M.-T. B. — Dans *La Fosse de Babel,* Drameille veut fonder une caste universelle d'hommes de philosophie et de religion et imposer au monde un « communisme sacerdotal ». Est-ce encore une de vos idées ou bien ne l'est-ce plus ?

R. A. — Ce n'est pas une de mes idées, c'est une idée de Drameille. Drameille est un luciférien, il veut exciter et activer certains marxistes, puis voir ce que cela donne. Il ne propose pas des fins mais des ouvertures, pas des solutions mais des problèmes...

M.-T. B. — Vous n'êtes pas Drameille ?

R. A. — A certains moments, je pourrais l'être, par simple tentation intellectuelle, par exemple en parlant à des marxistes chinois et en

les faisant parler, en l'absence de tout microphone ou de toute oreille indiscrète. Est-ce possible ? Je n'en sais rien. Je souhaite que ce le soit comme Drameille le souhaiterait.

M.-T. B. — Vous rêvez d'une Eglise sans morale, pratiquement ?

R. A. — Pratiquement, le mot est impropre. Pratiquement, c'est impossible. Mais l'Eglise invisible est en dehors de la morale...

M.-T. B. — N'y a-t-il pas là quand même un certain mépris de l'humanité ?

R. A. — Certainement pas. L'humanité est ce qu'elle est, et il est bien vain de prétendre y établir des hiérarchies, les diverses tâches étant associées et complémentaires. Rappelez-vous ce vers de la Gîta : Quel qu'il soit, celui qui agit conformément à sa nature atteint la perfection.

M.-T. B. — L'Eglise purement métaphysique va donc devenir évanescente, forcément ?

R. A. — Elle ne le devient pas, elle l'est, par essence...

M.-T. B. — N'est-ce pas une sorte de faillite à son rôle ?

R. A. — Ce rôle est invisible. Elle agit par des moyens de communication que nul ne peut discerner et qui sont impersonnels.

M.-T. B. — Est-ce une Eglise spécialement occidentale ?

R. A. — Non, elle est de partout, mais je crois que c'est par des Occidentaux qu'elle est en ce moment prise en charge de la façon la plus consciente et la plus intense...

M.-T. B. — Il y a donc quand même une certaine suprématie de l'Occident ?

R. A. — Ce mot aussi me paraît impropre, il n'y a pas de hiérarchie dans l'invisible. Tout concourt à tout.

M.-T. B. — Quand vous parlez du monde actuel, une chose me frappe : vous ne nommez pratiquement jamais l'Amérique latine...

R. A. — Je lui ai consacré un chapitre assez copieux dans *Assomption de l'Europe...*

M.-T. B. — Oui, mais c'est tout. Ne croyez-vous pas que l'Amérique latine soit quand même appelée à jouer un grand rôle...

R. A. — Elle est actuellement en dehors de la dialectique Est-Ouest. Je crois qu'elle n'entrera dans la structuration qu'après la fin du cycle actuel de l'Occident. Actuellement elle copie plus ou moins l'Occident, elle en digère à sa façon, à titre préparatoire, les enseignements et les expériences, de même que l'Europe, avant son « baptême » sous Galilée et Descartes, a copié plus ou moins les Hébreux et les Grecs. Plus tard, elle prendra vraiment conscience d'elle-même, grâce à ses apports propres, comme l'Europe l'a fait au dix-septième siècle, par la science expérimentale.

M.-T. B. — C'est cela, mais elle sollicite quand même des échanges avec les continents plus évolués...

R. A. — Bien entendu, bien qu'il soit difficile de parler d'échanges analogues à ceux que l'Europe entretient par exemple avec l'Amérique du Nord. Avec l'Amérique du Nord, l'Europe est prise dans une dialectique, une structuration *actuelle,* une interdépendance

qui entraînent une sorte de rétroaction permanente et réciproque, un *feed back*. Avec l'Amérique du Sud, on ne peut pas dire que cela soit aussi net, l'Amérique du Sud ne renvoie pas à l'Europe, après intensification, les envois de l'Europe. Et c'est à mon sens ce qu'il faut bien comprendre, ce retard de l'Amérique du Sud est aussi une promesse de futur rajeunissement, ou plutôt de jeunesse plus intense. C'est ce qu'on appelle en biologie un fait de néoténie...

M.-T. B. — Par conséquent, selon vous, le vrai visage de l'Amérique du Sud n'apparaît pas encore ?

R. A. — Il ne sera révélé que dans un autre cycle de temps, dans son intensité particulière liée à la croissance de l'intensité de la conscience elle-même dans l'ensemble du monde... Vous posez là tout le problème des champs de structuration, qui est particulièrement difficile. On ne peut pas isoler les problèmes de tel ou tel pays sans mettre ce pays en structure dans le champ actuel de ce problème, c'est-à-dire sans considérer en même temps les autres pôles, les autres pays pris dans cette même structure. Sinon, ce qu'on dit manque totalement de rigueur.

M.-T. B. — C'est la méthode que vous employez dans votre dernier ouvrage sur *La Structure Absolue*...

R. A. — Et c'est d'ailleurs ce qui me rend si difficile de répondre à des questions séparées, portant sur tel ou tel pays ou tel ou tel problème, qui font en réalité partie d'un ensemble structuré où une dialectique est à l'œuvre. Vous me demandez par exemple de défi-

nir un mot, mais celui-ci est pour moi non pas un mot isolable mais un pôle de structure, et, en dehors de la dialectique animant cette structure, toute définition de ce mot est aliénée et aliénante.

M.-T. B. — J'en suis parfaitement consciente... Je vous l'ai dit avant de commencer : je crains de commettre des crimes de lèse-phénoménologie...

R. A. — Disons plutôt de lèse-structuralisme...

M.-T. B. — Vous mettez en cause le principe même de ces entretiens ?

R. A. — Oui et non. Je mets en cause la présence de ce tiers à côté de nous, de ce magnétophone qui tourne et qui exige des réponses immédiates. Mettre un mot ou un problème en structure, cela exige de la réflexion, une sorte de ressaisissement de la connaissance par elle-même, et, le plus souvent, par suite de l'infirmité du langage, il y faut du temps. C'est à cette contrainte de la réflexion qu'on prétend échapper en se contentant de jugements de valeur ou même de boutades plus ou moins pittoresques, en faisant, comme on dit *des mots*... Un jour, Daninos, spécialiste de l'humour, disait qu'il n'existait pas de définition satisfaisante de ce mot. C'est qu'il ne pouvait en effet pas faire d'humour sur l'humour, il croyait que la « chose » se suffisait à elle-même. J'ai essayé de mettre l'humour en structure dans un passage d'*Assomption de l'Europe*. On arrive ainsi à une sorte de conception complexe...

M.-T. B. — Qui vous paraît valable...

R. A. — Oui, mais qui manque d'humour... Il faudrait souvent répondre aux questions par du silence ou par d'autres questions, ou en racontant des histoires en apparence sans queue ni tête, comme les bouddhistes zen. Quand mon maître Pierre de Combas répondait à mes remarques en disant : « Cela ne se passe pas comme ça », c'est, sans le savoir, à cette mise en structure qu'il faisait appel. Les relations ont beaucoup plus d'importance que les choses.

M.-T. B. — Revenons à l'Amérique du Sud et à l'Occident. N'est-ce pas justement régler un des problèmes occidentaux que d'aller au-delà de l'Occident ?

R. A. — Le problème de l'Occident est un problème actuel, les problèmes de l'Amérique du Sud sont en attente du règlement du problème occidental. Ce dernier est contemporain d'une dialectique Est-Ouest qui est en cours. Disons, si vous voulez, que la dialectique Nord-Sud est actuellement recouverte par celle-là tout en la soutenant dans les profondeurs. Vous pouvez peut-être envisager la dialectique Nord-Sud sous deux aspects polairement associés qui débordent considérablement le problème de l'Amérique du Sud considérée isolément. Le premier de ces aspects est spirituel, il est symbolisé par la lutte Ismaël-Israël, c'est-à-dire l'opposition entre le monde arabe et le monde juif, il marque le conflit de la mystique et de la gnose, qui sous-tend tout le drame de l'Occident avancé dans l'émergence de sa prêtrise invisible. Le deuxième est un aspect matériel, il est marqué par l'opposition entre l'hé-

misphère Nord industrialisé et le Tiers-Monde sous développé, ce qui revient à dire que la seule occupation « matérielle » qui soit à l'échelle des préoccupations spirituelles de la prêtrise invisible d'Occident est actuellement l'aide au Tiers-Monde. Mais, pour le moment, ces deux dialectiques sont distinctes, ce qui se manifeste au mieux par l'incohérence qui préside à la politique africaine ou sud-américaine du monde occidental.

M.-T. B. — Avant de terminer ce premier entretien, je dois vous poser une question que vous attendez sans doute : Avez-vous définitivement renoncé à la politique ?

R. A. — Oui, dans la mesure où la politique implique des choix.

M.-T. B. — Précisez votre pensée. Pouvez-vous donner un exemple ?

R. A. — Je laisse aux hommes de puissance le soin de décider si la France doit quitter ou non l'Alliance Atlantique, je vois d'excellents arguments dans les deux sens, ou bien d'aussi mauvais. Dans une affaire de ce genre, il y a forcément deux camps : c'est de la politique. Je laisse la politique à ceux qui ont encore besoin, pour se connaître ou se trouver, de l'épreuve du choix, car c'est une épreuve... Au contraire, aider le Tiers-Monde à vivre et à s'équiper, sans s'occuper des idéologies ou des intérêts extérieurs qui peuvent plus ou moins hypocritement s'aider de cette aide, ce n'est plus de la politique, c'est de la technique.

M.-T. B. — Vous êtes resté ingénieur.

R. A. — Par la force des choses...

M.-T. B. — Mais ce n'est pas une vocation...

R. A. — C'est une nécessité, au même titre que la lutte contre la faim aux Indes ou ailleurs.

M.-T. B. — Le problème alors se déplace. Est-ce que cette occupation technique ne va pas gêner ou même empêcher votre vocation philosophique ou littéraire — qui, elle, est une vocation — ?...

R. A. — Vous savez, toute ma vie, à cet égard n'a été qu'un compromis, tantôt facile, tantôt difficile. Disons, si vous voulez, que cette division est une constante de mon destin, et sans doute aurais-je tort de m'en plaindre. Le corps et l'esprit doivent cohabiter comme ils peuvent, mais en dernière analyse, sans cette cohabitation et ses discordes, ni l'esprit ni le corps n'avanceraient.

M.-T. B. — Est-ce que les frontières entre la technique et la politique ne sont pas difficiles à tracer ?

R. A. — Elles le sont, en effet.

M.-T. B. — Voyez les technocrates.

R. A. — On est préservé de la contamination, avant tout, par une certaine attitude intérieure qui procède de la fameuse « distanciation » dont vous parliez tout à l'heure. Je participe parfois aux travaux d'un club fondé par un ingénieur Jean Barets, qui a écrit un livre intitulé justement *La Fin des Politiques*... Barets a été un moment en discussion avec Sartre au sujet de l'objectivité possible en politique. La France est un pays dont la puissance est en recul et où de ce fait on assiste « objectivement » à un certain recul des idéologies.

M.-T. B. — Mais, en renonçant à la politique, vous renoncez non seulement à agir sur les événe-

ments (cela, vous me l'avez dit, ne vous touche pas) mais sur l'esprit des hommes.

R. A. — Je ne vous suis pas du tout.

M.-T. B. — Vous renoncez à activer les esprits...

R. A. — Par la politique, ce n'est pas du tout sur l'esprit des hommes que vous agissez mais sur leur corps. Sur leurs instincts, leurs passions, et sur leur intellect dans la mesure où il sert d'alibi aux passions...

M.-T. B. — C'est déjà cela...

R. A. — Si vous voulez diriger des corps, il suffit de faire l'amour, c'est plus clair... En ce domaine, la politique est un mauvais substitut de l'amour !

M.-T. B. — Je me rappelle en effet que vous avez écrit, en corrigeant le mot de Napoléon : Le drame du monde moderne, ce n'est pas la politique mais l'amour ! Et je me rappelle que vous avez dit aussi : Ecrire et aimer, les seules occupations originelles et ultimes. Mais là, nous y reviendrons. Dites-moi pour terminer : maintenant, vers quoi vous orientez-vous ?

R. A. — Vers la continuation de mon œuvre.

M.-T. B. — Allez-vous donner la suite de *La Structure Absolue ?*

R. A. — Je voudrais bien, mais je dois d'abord écrire, à la demande de mon éditeur, une sorte d'histoire de mes idées qui me paraît d'ailleurs, à moi aussi, nécessaire. Pour la suite de *La Structure Absolue,* j'ai déjà pas mal de notes...

M.-T. B. — Vous avez annoncé des *Fondements de Cosmologie.*

R. A. — Ces notes en font partie, mais c'est un sujet difficile, et de toute façon, elles ont été rédigées il y a plus de dix ans, et il faut les remettre à jour. C'est un sujet en plein mouvement.

M.-T. B. — Et la suite de *La Fosse de Babel* ?

R. A. — On verra aussi.

M.-T. B. — Prenez-vous des notes au jour le jour ?

R. A. — Non. Je n'ai tenu de *Journal* qu'à certaines époques très courtes, quand je ne pouvais rien faire d'autre. Tenir un Journal a toujours été pour moi la marque d'un échec. Ces notations irreliées, ces traits isolés, où l'on a l'air de s'effilocher, c'est une activité d'essence homosexuelle. Il faut pour cela ne pas attacher grand prix à un système de pensée.

M.-T. B. — Vous voulez dire que si l'on rapporte ses pensées à un système philosophique cohérent, on ne peut pas écrire par notations courtes et séparées ?

R. A. — Pour la même raison qui me faisait tout à l'heure dire la difficulté de l'expression structuraliste.

M.-T. B. — Il vous faut alors faire une grande confiance à la mémoire !

R. A. — A ce que j'appelle la deuxième mémoire, celle qui est moins préoccupée des « faits » isolés que de leur sens, de leur insertion dans la ligne générale ou la structure du sens...

M.-T. B. — Cette deuxième mémoire, ce n'est plus de la mémoire, c'est l'intelligence de la mémoire, c'est-à-dire la compréhension !

R. A. — Exactement. Mais il faut naturellement l'acquérir d'abord, et l'histoire de cette acquisition est une histoire qui se suffit à elle-même, et qui passe par-dessus tous les « événements » ou tous les « faits », au pluriel, où se complaît la première mémoire.

M.-T. B. — Vous donnez dans *La Structure Absolue* une assez jolie définition de l'ennui : vous dites que « l'ennui est la couleur que prend toute vie consacrée à la répétition utilitaire »; on peut supprimer le mot utilitaire ?

R. A. — Bien sûr !

M.-T. B. — Mais la répétition ne devrait pas exister pour un phénoménologue... Est-ce que vous vous ennuyez ?

R. A. — Si j'étais en état d'ennui il me semble qu'à ce moment-là j'arriverais à vider ma conscience, je serais dans un état de vide, tout simplement ! Quand l'ennui menace, on peut toujours se donner ce que l'on appelle de la « distraction ».

M.-T. B. — Ah ! justement, c'est ce que j'allais vous demander ! parce que vous semblez être un homme sans distractions : vos personnages n'ont pas de distractions. Si, une femme joue du piano, Sylvie je crois ?

R. A. — Existe-t-il des distractions à l'état pur ? Spontanément, j'allais vous répondre : le rugby...

M.-T. B. — Le rugby, les romans policiers, les western, c'est la parfaite panoplie de l'intellectuel...

R. A. — Je proteste pour le rugby. Je n'y suis pas du tout un spectateur à l'état de vide, et

il n'est pas question que j'aille à un match de rugby simplement pour me distraire. Vous ne me feriez manquer à aucun prix certains matches de rugby... Les grands matches ont lieu à Colombes, qui est un terrain horriblement incommode, alors j'y assiste à la télévision. Ici la notion d'événement isolé reprend un sens, comme pour la messe du chrétien, s'il la vit chaque fois comme l'événement total. l'événement dernier, l'événement unique. Un match France-Galles est un événement irremplaçable, qui ne se produira jamais plus, et, à bien regarder, c'est aussi comme le symbole de l'événement total... J'en ai parfois parlé avec Nimier, qui aimait beaucoup le rugby, et pas en snob.

M.-T. B. — A un degré beaucoup plus élevé un concert aussi est un événement unique et c'est là, toute la différence entre le concert et le disque ! parce que cela peut être le miracle !

R. A. — Pourquoi dites-vous : « à un degré beaucoup plus élevé » ? C'est sans doute que vous ne comprenez pas à fond le rugby, comme d'ailleurs, moi, je ne comprends pas à fond la musique. J'ai des lacunes, vous savez ! et même des lacunes considérables... J'avais peut-être dix-huit ou dix-neuf ans quand j'ai pris conscience de l'importance de la musique et de son retentissement sur moi ! Eh bien, ce jour-là, j'ai eu une crise terrible parce que, dans mon enfance, je n'avais pas fait de musique, je n'avais reçu aucune éducation musicale...

M.-T. B. — Je pensais que vous considériez, au contraire. la musique comme une drogue !

R. A. — Je la considère comme une drogue dans la mesure où elle agit sur moi sans que je puisse la maîtriser !

M.-T. B. — C'est-à-dire que vous êtes passif, complètement ?

R. A. — Je réagis sans saisir pourquoi, tandis qu'au rugby je suis capable d'entrer à fond dans l'intelligence des choses, et mes émotions ne me surprennent jamais. J'ai longtemps rêvé d'écrire un livre sur l'éthique et l'esthétique du rugby : je suis capable de l'écrire, je ne suis pas capable d'écrire un livre semblable sur la musique. Je comprends le rugby de l'intérieur, pas la musique. Et ce n'est pas seulement parce que dans ma jeunesse j'ai un peu joué au rugby et que j'ai encore la poitrine pleine de la forte odeur de l'herbe piétinée... Un jour, à Genève, invité par Messiaen — que j'admire beaucoup en tant que musicien et en tant qu'homme — j'ai assisté à une discussion technique sur la musique, je n'y comprenais rien ! Je n'avais pas à être humilié, c'était une de mes lacunes. Il me faudrait dans ce domaine me faire toute une éducation, et je me dis que je n'ai pas le temps... Et pourtant je sens la musique de Messiaen. J'en reçois un impact très violent ! Alors, cela me tente ! C'est comme les drogues ! Les drogues c'est la tentation à l'état pur, seulement c'est un luxe que l'on ne peut pas s'offrir sans se décomposer et se dissoudre...

M.-T. B. — Je conçois cela, mais ce rapprochement me choque...

R. A. — Je ne le fais que parce que je ne suis pas, en musique, un créateur.

M.-T. B. — Et que vous ne croyez pas au pouvoir créateur des drogues...

R. A. — Exactement. Elles n'activent que l'irrelié, le désordonné...

M.-T. B. — Et vos autres distractions ?...

R. A. — Vous avez parlé des romans policiers. Eh bien, oui.

M.-T. B. — Ah ! Vous en lisez ?

R. A. — Beaucoup oui ! A certaines époques.

M.-T. B. — Mais à force d'en lire, on finit par comprendre la loi du genre. N'avez-vous jamais eu envie d'écrire un roman policier ?

R. A. — Il me semble que si j'avais une idée de roman policier, j'en ferais tout de suite un roman ordinaire, en compliquant la psychologie des personnages. Et cela c'est contraire, justement, à la loi du genre, qui exige une psychologie conventionnelle. Alors je me contente d'en lire, mais il faut que je sois fatigué...

M.-T. B. — Nous allons nous arrêter là pour aujourd'hui, mais quand nous parlerons de vos idées sur l'art ou sur l'esthétique, je serai curieuse de connaître votre position et votre réaction sur le cinéma.

l'art et la communication

M.-T. B. — Vous me parliez — dans notre premier entretien — du surréalisme, de la fascination exercée sur vous par ce mouvement au moment même où vous preniez conscience des conditions économiques et de la nécessité de modifier la société. Ne pensez-vous pas, avec le recul, que l'échec du surréalisme vient de cette manière un peu chimérique qu'il avait de projeter dans la révolution sociale des préoccupations esthétiques fort individuelles qui faisaient mauvais ménage avec la révolution. Cette époque allait aboutir à la guerre d'Espagne, et Breton disait à peu près : « Je ne vais pas en Espagne, à cause d'une histoire d'amour. » !

R. A. — Je ne suis pas sûr du tout que le surréalisme ait échoué ! Si l'on voit au-delà des choses, dans la vie il n'y a d'ailleurs, en un sens, jamais d'échec, et il faut seulement trouver ce sens. Le surréalisme a représenté un moment révolutionnaire de l'étude de l'homme et de l'expression artistique, et ni l'art ni l'homme n'ont été ensuite ce qu'ils étaient auparavant. Bien sûr, les problèmes de la conscience ont moins intéressé les sur-

réalistes que ceux de l'inconscient, mais, dans leur domaine, ils ont provoqué réellement un grand choc et ils ont été des libérateurs ! Des vrais !

M.-T. B. — Oui ! seulement, voulant libérer l'esprit, ils adhéraient — idéalement je l'entends bien — à la nécessité d'une révolution prolétarienne, mais André Breton, qui était très enthousiasmé par Trotsky a, au fur et à mesure, rejeté du mouvement surréaliste tous ceux qui prenaient une optique politique bien précise, que ce soit Pierre Naville, qui a fondé *Clartés,* ou plus tard Chirico ou Dali, qui se sont orientés vers le fascisme !

R. A. — Tout cela est exact, mais c'est dans la nature des choses ! Il est dans la nature des choses qu'un mouvement d'essence spirituelle se heurte forcément aux disciplines et aux contingences tactiques des mouvements politiques. Que les surréalistes aient adhéré à la notion de révolution prolétarienne au nom de certains impératifs et parce que le communisme se présentait alors réellement, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui, comme le moyen de balayer tous les conformismes (moraux, intellectuels ou artistiques), c'était en accord avec l'impulsion initiale de leur mouvement, mais bien entendu, cela devait se heurter très vite à toutes les contradictions de l'action réelle et à ce qu'on apprenait de la réalité russe au même moment. Rappelez-vous la phrase qui accompagna la rupture avec Aragon : « Ce vent de crétinisation qui souffle d'U.R.S.S. »... Il est bien évident qu'il y a là deux genres de tempéraments qui se heurtent : celui des militants révolution-

naires, qui acceptent de se salir les mains, et celui de l'artiste qui est un inconditionnel de l'esprit ! Et aucune de ces positions n'est facile sauf malhonnêteté foncière. Cette difficulté est à la racine du conflit qui opposera toujours l'artiste à la société, quelle que soit cette société elle-même !

M.-T. B. — Qu'est-ce qui vous intéressait dans le surréalisme ?

R. A. — D'abord tout ce qu'il faisait de sainement scandaleux, la joyeuse exaltation de ce jeu de massacre des tabous. N'oubliez pas que c'était l'époque des politiciens en haut de forme et des généraux chamarrés, et qu'en dehors des surréalistes régnait un esthétisme sans vigueur et sans principes. Mais il y avait bien davantage : une recherche tout à fait neuve, qui, pour moi, à l'époque, dépassait ou prolongeait Marx : je n'ai jamais été matérialiste.

M.-T. B. — Cette dimension mystique, vous pouviez la trouver bien plus dans *Le Grand Jeu* !

R. A. — *Le Grand Jeu* avait beaucoup moins de rayonnement. Quand j'ai connu, plus tard les travaux de Rolland de Renéville, Gilbert Lecomte et surtout René Daumal, ils m'ont beaucoup intéressé, mais ce fut plus tard. Tenez compte de l'isolement de la vie de province, au moins à ce moment-là. La référence des surréalistes à Hegel et à Freud ouvrait derrière Marx un champ immense : et Freud lui-même avait beau être matérialiste, son centre d'intérêt n'était pas le social, mais l'homme. Il m'apportait une compensation, ma vie risquait d'être trop exclusivement mi-

litante... Je n'ai jamais été un passionné de l'économie politique. Si les nécessités de la vie militante m'ont conduit à me spécialiser parfois dans ces problèmes, c'était parce qu'on me le demandait. Les partis révolutionnaires manquaient, à l'époque, de spécialistes. Aujourd'hui ils ont tous les techniciens qu'ils veulent.

M.-T. B. — C'est toujours l'étude de l'homme qui vous a passionné...

R. A. — Et d'abord celle du héros communiste...

M.-T. B. — Pour reprendre le titre d'une enquête menée par *Littérature,* la revue de Breton, Soupault et Aragon, je vais vous demander : Pourquoi écrivez-vous ?

R. A. — Peut-être vais-je vous surprendre si je vous dis que je ne me suis jamais posé la question. En tout cas, je n'ai nullement l'impression de vouloir passer un message. J'écris comme autrefois je parlais, pour faire sortir de moi un certain trop-plein, qui veut prendre forme, pour aider une sorte de vision intérieure, plus ou moins confuse, à se préciser. Il faut pour cela des mots. Je n'ai jamais cherché une justification.

M.-T. B. — Ressentez-vous la nécessité d'écrire ?

R. A. — La nécessité plus générale de m'exprimer. Longtemps ce fut par la parole. J'ai remarqué que beaucoup d'hommes politiques, parmi les intellectuels, viennent assez tard à l'action militante. A vingt ans ils écrivent. L'action publique est plus tard comme une compensation à leur impuissance d'artistes. Pour moi, ce fut l'inverse. J'ai d'abord agi, écrit ensuite. Je n'ai pas l'impression d'avoir

cherché à ce moment-là une compensation, car en fait j'ai toujours eu envie d'écrire. Faut-il s'interroger sur ce qui est le plus naturel, le plus « normal » : écrire d'abord, ou après ?

M.-T. B. — En effet la question se pose.

R. A. — Disons que dans les années 30, l'écriture automatique a été pour moi le signe de cette permanence du besoin d'écrire, sous-jacent à mon besoin d'action qui alors s'exprimait. Il était normal que je ne fasse, à l'époque, que de l'écriture automatique, je n'avais pas encore assez d'expérience de la vie, je n'avais pas encore rassemblé assez de matériaux pour *écrire* vraiment.

M.-T. B. — Car, pour vous, l'écriture automatique n'est pas une véritable écriture ?

R. A. — Pour moi, il n'est de véritable écriture que pensée, réfléchie, reprise, raturée. Vous croyez que Rimbaud et Apollinaire ne raturaient pas ? L'écriture automatique ne fournit que des documents d'étude sur l'inconscient. En faire la technique d'une œuvre d'art est un détournement de sens. Aussi peut-on être sévère pour ceux qui la livrent à l'état brut. Seuls les tout premiers surréalistes avaient ce droit, pour faire balle dans l'académisme. Aujourd'hui elle est un nouvel académisme. Voyez l'état de facilité où est tombée la poésie française.

M.-T. B. — Tout à l'heure, vous avez soulevé un problème passionnant, celui des rapports de l'écriture et de la parole. Vous avez beaucoup parlé, beaucoup écrit. Quelle est la dif-

férence dans la forme, la portée et même l'inspiration ?

R. A. — C'est le jour et la nuit. Voyez nos *Entretiens* eux-mêmes. Nous parlons, il s'agit d'une communication par la parole, mais vous voulez en faire un livre, c'est-à-dire une communication par l'écriture. C'est une tentative forcément hasardeuse parce qu'elle est hybride, et on peut dire que vous ne pourrez pas livrer directement au lecteur le texte brut du magnétophone. Il faudra élaguer, rassembler, durcir...

M.-T. B. — Le moins possible, mais un peu, sûrement.

R. A. — Un peu, ou beaucoup. La question pose une foule de problèmes. Comment agit la parole ? Par voie persuasive plus que démonstrative. Par une foule d'éléments liés à l'accentuation harmonique et au timbre de certains mots, à la ligne mélodique de la phrase sonore, à la vitesse variable du débit, éléments que vous ne retrouvez absolument pas dans l'écriture. Même la transcription au magnétophone détruit en grande partie, c'est un fait, la chaleur vivante du discours, de la même façon, vous le signaliez, que le disque enregistré n'est pas le concert, ou que le cinéma n'est pas le théâtre. La mécanique introduit un facteur de répétition possible, qui est dégradation. Mon maître disait : « Toute parole que tu jettes sur le papier est une lumière qui s'éteint ».

M.-T. B. — Il aurait pu ajouter : Tout mot que tu jettes hors de toi est une lumière qui s'éteint.

R. A. — Les grands instructeurs parlent, ils n'écrivent pas, car l'écriture a d'autres vertus. A la conversion brutale de l'auditeur, elle substitue la méditation réfléchie du lecteur. Elle laisse le temps. Si la vocation ultime de l'homme est de vaincre le temps, dans le premier cas, on viole le temps, dans le second on le conquiert. L'écriture est donc adaptée aux époques qui font confiance aux pouvoirs de l'intelligence, et qui veulent que l'intelligence règle les mouvements du cœur. J'appelle réactionnaires ceux qui refusent ce droit et ce pouvoir à l'intelligence. Mais il en découle alors que l'écriture doit se refuser les pouvoirs de fascination et de vampirisation de la parole au nom de pouvoirs plus discrets mais plus profonds, ceux de la réflexion et de la communion. J'oppose fascination et communion. Notre époque, qui dans ses profondeurs brouille tout, a inventé le *nouveau roman* comme genre hybride où les pouvoirs de la parole prétendent se mêler au pouvoir de l'écriture, et il n'en résulte qu'un effet de brouillage et de vampirisation, au moins pour les lecteurs comme moi, qui veulent que l'écriture fasse penser.

M.-T. B. — Vous êtes donc contre le nouveau roman ?

R. A. — Je ne suis jamais contre rien. Le nouveau roman a aussi sa positivité, mais pour d'autres lecteurs que moi, des lecteurs aussi larvaires que ses héros, et comme eux d'essence féminine ou homosexuelle, consciente ou non. L'homosexualité est un fait capital pour la compréhension de l'époque et pour l'étude de son évolution. Elle introduit, au

cœur obscur de l'époque, sous l'apparence d'un grand retard de maturité qui se manifeste par l'infantilisme de la pensée (et même le refus de penser, de relier logiquement la pensée) un facteur de rajeunissement et d'intensification vitale... Certains biologistes, je l'ai signalé dans notre dernier entretien, appellent cela un phénomène de néoténie, d'autres disent de foetalisation ou de pédomorphisme. Les retards annoncent une plus haute montée. Seulement, ce que les homosexuels refusent de voir, ou ne peuvent pas voir, c'est que cette montée future sera celle de l'espèce tout entière, après une crise et une mutation globale, et non la leur propre, et qu'ils n'en sont que les facteurs inconscients et, eux aussi, les serviteurs inutiles...

M.-T. B. — Et douloureux...

R. A. — Et même sacrifiés. C'est là que la notion de sacrifice prend son vrai sens. L'homosexualité est par essence, avec la féminité, mais dans un autre sens, un des champs du sacrifice. Rappelez-vous les enfants livrés à Moloch. Les prêtres de Moloch étaient des invertis.

M.-T. B. — Ces considérations nous éloignent, mais elles aussi seulement en apparence, du problème de l'art et de la communication. Cette intensification dont vous parlez, et qui procède au départ d'une vampirisation, d'une sorte de mise en sommeil de l'intelligence, tout au moins de l'intelligence réflexive, est en rapport, vous venez de le dire, avec un certain brouillage des moyens de communication. Pourtant, vous, vous paraissez désor-

mais fidèle à l'écriture seule, et à une écriture de plus en plus serrée et même abstraite...

R. A. — Il y a eu une évolution dans mon mode d'écrire, c'est certain, une évolution dans le sens de la réduction, de la suppression des images, même dans le roman. J'y ai réfléchi assez longuement. Si j'enchaîne avec ce que nous disions tout à l'heure, je dirai que j'ai maintenant tendance à considérer le problème des rapports de l'écriture et de la parole non pas comme un faux problème mais comme un problème second par rapport au problème-clé posé selon moi par la linéarité de tout langage articulé, écrit ou parlé. Le langage écrit ou parlé est linéaire, en ce sens qu'il se déroule dans le temps. Je suis devenu structuraliste, au fond, pour essayer de dominer le temps et de détruire cette linéarité.

M.-T. B. — Oui, mais comment la détruire ?

R. A. — Un des problèmes essentiels de la science contemporaine consiste à ce sujet à se demander quel est l'avenir du livre, c'est à-dire de l'expression écrite, et, en fait, de l'expression articulée tout entière, même parlée. Voyez le bafouillis des héros de Godard au cinéma. C'est le signe de l'existence de ce problème, la mise en dérision du langage traditionnel. Une certaine évolution qu'on jugera sommairement régressive si on ne porte pas attention aux phénomènes de néoténie fait à ce sujet confiance aux moyens audio-visuels plus ou moins mécanisés, surtout aux moyens visuels presque purs, le cinéma. J'ai noté l'autre jour quelque chose qui me

paraît éclairant. J'étais au cinéma avec une amie et sa petite fille de onze ans. Moi, je ne suis pas un visuel, j'ai de mauvais yeux, et beaucoup de choses m'échappent dans les images. Il s'agissait d'un film facile, mais où le récit était quand même assez elliptique, moins que dans les films de Godard, où l'intrigue est à peu près avalée par l'imagerie, mais quand même un film sans beaucoup d'enchaînement. Je me demandais comment cette petite fille pouvait suivre, comment elle pouvait reconstituer un semblant de continuité. Eh bien, il faut croire que ces images avaient un pouvoir d'action globale que n'avait pas le récit et que, simultanément, les yeux de la petite fille avaient une capacité de vision elle aussi globale dont j'étais tout à fait démuni. Elle comprenait tout, sans décomposer, c'est-à-dire presque d'instinct. Ou plutôt elle saisissait tout, ou elle était saisie par tout. Ce côté elliptique et symbolique ne la gênait pas. Peut-être considérerez-vous que ce pouvoir particulier, ce nouveau pouvoir, se rattache à un mouvement général, le même qui fait que des élèves de cinquième ou de sixième sont capables aujourd'hui d'aborder les mathématiques par la théorie des ensembles et les schémas structuraux de la logique symbolique...

M.-T. B. — C'est un progrès, semble-t-il.

R. A. — Le mouvement des mathématiques implique sûrement un progrès, ne serait-ce que celui du pouvoir d'abstraction, mais il s'agit de savoir si ce progrès n'est quand même pas situé au pôle d'en bas, dans l'élémentaire,

dans la multiplicité, et surtout dans la répétition, comme celui de la petite fille du cinéma, intégrant spontanément des détails, mais des détails fort matériels et dont il est capital de remarquer qu'ils se situent au niveau du *lieu commun*. On fabrique ainsi des êtres de travail de la quatrième caste et non des êtres de connaissance de la première. Ce qui me gêne pour reconnaître au mouvement des mathématiques le droit de signifier un progrès absolu, c'est que les mathématiques restent et resteront toujours une technique, forcément engagée, en tant que telle, dans le multiple et le matériel, et que la conscience à laquelle elles font appel, comme la conscience de cette petite fille, c'est encore la conscience « naturelle », et non la conscience « transcendantale ». A l'autre pôle, je vois pour ma part des modes de communication moins démocratisés et pas du tout technicisés, et qui impliqueraient entre vous et moi, par exemple, une complicité plus sélective. Mais alors le magnétophone entre nous serait de trop. Une communication par le regard ou même la simple présence. Une certaine qualité du silence. Alors vraiment les livres seraient inutiles, et aussi les images...

M.-T. B. — Je vois où vous voulez en venir. Ce mode de communication s'appelle la connaissance ou l'amour...

R. A. — Peut-être la maïeutique socratique en est-elle une expression affaiblie.

M.-T. B. — Vous n'avez pas encore abordé sous cet angle, dans vos ouvrages, ce problème de la communication...

R. A. — J'essaierai de le faire, peut-être, dans la suite de *La Fosse de Babel,* suite à laquelle je voudrais donner le titre de *Visages Immobiles...*

M.-T. B. — Mais après vous ne pourriez plus écrire de romans...

R. A. — Laissez-moi d'abord, si je le peux, écrire celui-là.

M.-T. B. — Ce qui prouve en tout cas que vous n'avez jamais écrit pour des lecteurs éventuels mais seulement pour vous-même, c'est que vous n'avez jamais choisi un genre déterminé. Vous avez écrit des romans, des essais, et même une pièce de théâtre...

R. A. — En effet, au début, je ne m'étais absolument pas choisi de genre. Durant l'hiver 44, quand j'ai vraiment commencé à écrire, j'ai écrit cette pièce de théâtre dont je vous ai parlé, mais aussi, en même temps, un essai et un commencement de roman !

M.-T. B. — Un essai, sur quoi ?

R. A. — Ce fut l'embryon du *nouveau Prophétisme,* qui fut entièrement récrit l'année d'après. Fin 44, j'avais ainsi rédigé cent à cent cinquante pages de philosophie politique ou religieuse sous le titre de *Rôle politique du sacré,* titre que je repris ensuite en sous-titre. Plus tard, toutefois, je devins conscient qu'il y avait une constante dans ces tentatives d'expression, surtout quand j'ai écrit des romans. Les héros qui m'intéressaient étaient toujours des héros qualifiés. J'entends par là que je ne me suis jamais intéressé à l'homme quelconque et encore moins à l'homme larvaire, qui paraît

être le seul sujet du nouveau roman ou du nouveau théâtre. Et il fallait bien que mon lecteur ne soit pas lui non plus un homme quelconque ou un homme larvaire...

M.-T. B. — Mais votre héros répondait ainsi à une aventure définie ?

R. A. — J'avais quand même une certaine connaissance des hommes et de moi-même ! Je ne partais pas de zéro comme tous ces héros actuels qui ont l'air de n'avoir jamais pensé et de n'avoir que des réactions élémentaires, décapées de toute conscience ou de toute expérience. Je ne cherche pas à désintégrer mes héros, au contraire. Le regard qu'ils posent sur les choses et sur la vie est un regard savant, et qui cherche à intégrer davantage. Il me faut bien les placer alors dans des situations particulières, elles-mêmes assez avancées.

M.-T. B. — C'est cela. Cette préoccupation de l'intelligence pour elle-même, qui écarte quelque peu l'anecdote de votre horizon, implique une action particulière.

R. A. — L'anecdote est en effet relativement secondaire bien que toujours nécessaire, elle devient « situation ».

M.-T. B. — En d'autres termes, vous choisissez vos héros d'avance, ainsi que leur aventure, et vous n'acceptez pas d'être conduit par eux, contrairement à ce que disent la plupart des romanciers.

R. A. — Plus exactement, j'essaie toujours de me distancer de mes héros, et c'est là, me semble-t-il, le fait essentiel. A travers leurs héros, la plupart des romanciers semblent

vouloir décrire l'humanité tout entière alors que leurs héros, au contraire, sont très particuliers. Aujourd'hui, par exemple, beaucoup d'hommes se féminisent, beaucoup de femmes se virilisent, mais il reste quand même pas mal d'hommes et de femmes « normaux ». Eh bien, la plupart des romanciers (qui sont devenus très féminins) vous décrivent des hommes efféminés ou des femmes devenues viriles comme étant l'homme ou la femme en soi. Ils ne semblent avoir aucune notion de l'existence d'êtres foncièrement différents de ceux qu'ils décrivent... C'est cela qu'ils appellent : se laisser conduire par leurs personnages. En fait, ils en sont les prisonniers, ou les complices. Ils ne relativisent pas leurs personnages, ils en font des absolus... L'essentiel, c'est alors de mettre les personnages en structure complète, de les opposer toujours deux à deux, pour n'oublier aucun aspect et n'être le complice d'aucun...

M.-T. B. — Seul le romancier est alors un héros complet...

R. A. — La vie procède toujours par couples d'oppositions. C'est seulement de la place du romancier, centre de la construction, que tout cesse d'être perçu contradictoirement et prend ainsi son sens.

M.-T. B. — Je comprends pourquoi vous écrivez toujours vos romans à la première personne... Quand vous commencez à écrire, vous savez ainsi quelle ligne vont garder vos personnages ? Vous avez un plan défini, ou à peu près ?

R. A. — J'essaie d'avoir un plan, mais ce plan obéit, en cours de travail, au mouvement gé-

néral qui veut que les « événements » se radicalisent et s'intensifient vers leur propre essence. Ma difficulté réside là : dans cette sorte de montée qui résulte de l'avancement même du roman et qui exige une perpétuelle reprise. Le roman est un genre ouvert, comme la vie elle-même, il a sa propre vie, sa propre genèse. Souvent, quand je suis arrivé au milieu, le début me semble trop peu intense, et je suis obligé de tout reprendre, depuis le début, pour monter l'ensemble d'un ton. Dans la vie ordinaire cette reprise est impossible, mais écrire un roman est une vie dans la vie.

M.-T. B. — Disons alors, si vous voulez, que ce sont vos héros qui vous aident à vivre, à vous échapper à vous-même...

R. A. — C'est un échange de bons procédés. Mes héros et moi, nous nous nourrissons mutuellement.

M.-T. B. — Peut-être vous vampirisez-vous aussi.

R. A. — Non, je dois être devenu assez coriace. Mes héros ne m'ont jamais mangé. Et puis, ainsi que je vous l'ai dit, je les choisis selon un certain nombre de correspondances entre eux, une structure complète, en sorte qu'ils sont complémentaires les uns des autres, ce qui leur laisse quand même moins de champ à chacun...

M.-T. B. — Vous divisez pour régner !

R. A. — Oui, très bien !

M.-T. B. — Avez-vous l'écriture facile ?

R. A. — Non, absolument pas !

M.-T. B. — Vous travaillez beaucoup ?

R. A. — Je travaille et je rature beaucoup.

M.-T. B. — Vous est-il toujours pénible d'écrire, ou bien surtout au début ?

R. A. — Je me fais l'impression d'être longtemps au début, sauf vraiment quand j'en suis à la seconde mouture, et encore ! Au fur et à mesure que j'avance, il m'arrive, comme je vous l'ai dit, de tout reprendre par le commencement. Une dizaine de fois n'est pas de trop. Mais, à part çà, reste évidemment le problème du vrai début, quand la page est blanche.

M.-T. B. — Et dans ce cas ?

R. A. — Dans ce cas, avant toute rédaction suivie, il faut, comme disent les alchimistes, rassembler d'abord la matière première, à l'état brut. C'est un moment plus difficile... Ajoutez, comme je l'ai indiqué dans la *Fosse de Babel* que je souffre d'un excès de plein. Quand on a un mode de pensée ou de vision structuraliste, et qu'un héros en appelle un autre, tout fait, tout événement doivent être mis en structure eux aussi, bien au-delà de leur description naïve. Et cette mise en structure est sans fin. Le moindre événement les contient tous. Là aussi, il faut abstraire. On arrive forcément ainsi à des situations symboliques mais « avancées »...

M.-T. B. — Je comprends pourquoi vos héros ont toujours l'air d'activer la bagarre. Ils poussent les situations à leur pointe extrême.

R. A. — Si l'on veut « radicaliser » une situation, on a dix chances sur dix de ne pas se tromper si on la fait déboucher sur la bagarre.

M.-T. B. — C'est la loi de vos héros. Aucun n'est « pacifiste ».

R. A. — Ils ont tous passé l'âge des illusions vertueuses. Rappelez-vous Zacharie, dans la Bible : « Ils traitent à la légère la plaie de la fille de mon peuple en criant : Paix ! Paix ! alors qu'il n'est point de paix... » Même si un jour nous avons un gouvernement planétaire unifié, vous verrez qu'on se battra contre les habitants de Mars ou de Sirius...

M.-T. B. — Mais, dans cette réduction, vous vous trouvez alors devant un problème effrayant de langage ?

R. A. — C'est là en effet la dernière difficulté de mon problème, je suis aussi obligé d'affronter l'abstraction sur le plan de l'expression romanesque, ce qui exige presque que le lecteur moyen soit au même niveau d'abstraction que moi, ce qui est évidemment improbable. Nous retrouvons le problème de la communication.

M.-T. B. — C'est relativement plus facile — si l'on peut dire — au vingtième siècle — où il y a quand même une montée d'abstraction nettement plus caractérisée.

R. A. — C'est sûrement plus facile, et c'est aussi pour cela que j'ai mes conceptions sur le style. Je ne suis pas du tout attiré par les recherches techniques ou purement formelles, et je pense que le style doit venir de soi, pour coller spontanément à la pensée. Toute pensée doit trouver, sans le chercher, son mode d'expression adéquat, tout en se rendant compte qu'il n'y aura jamais, de l'une

à l'autre, adéquation absolue. Cela revient à dire que tout style, par essence, doit être, au sens strict, poétique. Le mien l'est-il ? C'est au lecteur d'en juger. Ai-je même un style ?

M.-T. B. — Oui ! parce qu'il y a un souffle, une tension...

R. A. — Un rythme, en tout cas.

M.-T. B. — C'est cela, oui !

R. A. — Le rythme est une chose capitale ! parce que le rythme supplée dans une certaine mesure au manque apparent de chaleur. L'abstraction est réputée froide ! On prétend communément que la lumière, la clarté d'un style ne sont acquises qu'au détriment de sa chaleur. Mais il y a une dialectique de la chaleur et de la lumière, une montée simultanée de l'une et de l'autre, tout au moins pour le lecteur préparé. Mais il faut du rythme. Il en faut dans la phrase, il en faut dans les alinéas, il en faut dans les chapîtres. A certains endroits, quand la pensée se pense elle-même, je veux pouvoir respirer avec mes phrases...

M.-T. B. — Vous croyez alors à la poésie...

R. A. — Elle est à la limite idéale de l'expression possible et recule sans cesse ses pouvoirs. Je crois à une poésie seconde, à cette impression de spontanéité seconde mais toujours accordée à son objet que donne le style à son plus haut degré possible de réduction et d'ascèse...

M.-T. B. — C'est ce que vous cherchez ?

R. A. — Plus exactement, c'est ce que j'essaie de rencontrer.

M.-T. B. — Avez-vous alors l'impression que vous êtes maître de votre style, c'est-à-dire que vous pouvez vraiment exprimer et circonscrire par des mots ce que vous voulez dire ?

R. A. — C'est impossible ! On passe toujours des compromis. C'est pour cela qu'il faut tellement raturer. S'il était possible de se contenter du « beau style », sans égard au sens, ce serait facile. Le problème est de ne jamais sacrifier le sens. La réalité est sphérique, la phrase est linéaire, tout est là. La plupart des « stylistes », le sachant ou non, sacrifient le sens. Voyez Montherlant et son mépris de la métaphysique. Et souvent aussi Valéry. Les nihilistes ont toujours la partie belle.

M.-T. B. — Dans ces conditions, l'écriture vous aide-t-elle à former votre pensée ou bien ne vous mettez-vous à écrire que lorsque tout est parfaitement clair dans votre tête ?

R. A. — On ne pense finalement qu'à l'aide de mots et de phrases. Ecrire, c'est choisir les mots et les phrases avec plus de rigueur. C'est donc penser. Et raturer, c'est penser aussi. En théorie, toute pensée revenant sur elle-même selon le cheminement sphérique de la « structure absolue » devrait pouvoir être saisie dans une opération unique et instantanée d'intuition « supramentale », comme on cueille un fruit devenu mûr. Mais de même qu'un fruit contient son germe, cette sphère est ouverte, elle est germinative... Une nouvelle linéarité apparaît toujours.

M.-T. B. — En d'autres termes, il y a toujours des mots qui font problème...

R. A. — Et qu'il faut essayer de mettre en structure dès qu'ils sont posés. Mais la structure elle-même intensifie les mots, et ce sont d'autres mots qui viennent. C'est sans fin.

M.-T. B. — Il faut savoir quand même s'arrêter...

R. A. — C'est l'épreuve du style...

M.-T. B. — Nous sommes aux antipodes du nouveau roman ou de l'écriture automatique, qui ne s'arrêtent pour ainsi dire jamais.

R. A. — Ce sont en effet deux arts antinomiques relevant de deux esthétiques différentes, une esthétique de la convergence et de la communion (comme l'amour normal) et une esthétique de la divergence et de la fascination (comme l'amour inverti).

M.-T. B. — Une esthétique du sens et une esthétique de l'absurde... Une telle conception de l'écriture peut-elle prétendre selon vous être aristocratique ?

R. A. — Oui, si vous identifiez démocratie et horizontalité, aristocratie et verticalité. Mais le livre s'adresse aujourd'hui à tout le monde, indistinctement. Disons qu'ainsi conçu il provoque tout le monde à monter. Mieux que la télévision, ou moins bien ? Mieux, je crois, car la télévision est déjà une œuvre collective, donc dégradée, tandis que le livre est le fruit de l'homme seul. L'avenir du livre est difficile, mais je crois le livre irremplaçable.

M.-T. B. — Venons-en maintenant à votre œuvre proprement dite. Il y a une différence qui tout de suite s'impose entre *Les Yeux d'Ezéchiel,* qui est vraiment le livre de Drameille, — Drameille qui, parmi vos héros,

est peut-être celui que vous étiez auparavant, celui qui veut se servir de l'écriture pour justifier un besoin d'agression qu'il nourrit d'ailleurs dans la vie et qui se nomme lui-même le romancier de la destruction —, et *La Fosse de Babel* qui est beaucoup plus centrée sur Dupastre, l'homme que vous êtes maintenant, c'est-à-dire l'écrivain de la compréhension totale ou de la contemplation et qui a — au contraire de Drameille — beaucoup plus le goût de l'impassibilité, de la sérénité...

R. A. — On pourrait dire aussi que *Les Yeux d'Ezéchiel* voient la naissance de Dupastre puisqu'il sort de l'action (il déserte en pleine guerre d'Espagne) et que *La Fosse de Babel* voit au contraire sa pleine réalisation.

M.-T. B. — En fin de compte, *Les Yeux d'Ezéchiel* ne sont-ils pas un livre désespéré ?

R. A. — Non ! Dupastre prend conscience de certaines limites, il fait le bilan de ses expériences, et il se rend compte, sous l'influence du Père Carranza, que les problèmes spirituels sont d'un autre ordre ! Seulement, s'il a conscience d'une ouverture spirituelle, il ne sait pas ce qu'il va trouver dedans !

M.-T. B. — Il pressent une vérité qui reste à définir.

R. A. — C'est sur cette incertitude que le livre s'achève.

M.-T. B. — Et il y a au contraire une grande progression dans *La Fosse de Babel.*

R. A. — Dans *La Fosse de Babel,* au contraire, Dupastre a pris conscience de bien des cho-

ses et c'est lui qui mène le jeu. Par exemple, Dupastre a pris conscience de la position de Drameille et il met ce dernier en structure avec Pirenne, chose qu'il n'avait pas faite auparavant, ce qui va lui permettre de les comprendre et de se détacher d'eux. Jusque là, Pirenne et Drameille avaient été ses deux tentations. Drameille, c'est le luciférien — nous avons tous connu ce genre d'hommes dans la vie politique — qui joue avec l'action, et qui éprouve ses propres limites sans considération des responsabilités qu'ils assume vis-à-vis des autres...

M.-T. B. — Et des conséquences...

R. A. — C'est une sorte d'esprit désincarné. Pirenne, au contraire, c'est l'homme qui veut se fondre dans la masse, ce que j'appelle un être satanique. Cette dialectique Lucifer-Satan ne m'était pas encore clairement apparue lorsque j'écrivais *Les Yeux d'Ezéchiel*...

M.-T. B. — Aussi *La Fosse de Babel* reprend-elle le même thème, mais en quelque sorte en l'éclairant, en l'intensifiant. Finalement, Dupastre affirme sa personnalité. Il se veut spectateur d'une certaine action. Son ambiguïté, c'est qu'il est en même temps romancier et se sert de cette action elle-même comme matière de son roman. Il plonge dans cette action pour la connaître, non pour la provoquer...

R. A. — Il le dit lui-même : Il y a une grande différence entre prendre part et prendre parti.

M.-T. B. — Ecrire un roman devient ainsi la nouvelle action de Dupastre, et même son action

ultime. A plusieurs reprises, vous faites de véritables professions de foi pour le roman en tant qu'action et vous y consacrez de longues réflexions. Dupastre dit : « A l'approche du renversement des temps, il n'y aura que trois sortes d'hommes ayant les yeux ouverts : les saints, dans leur cellule, les chefs communistes dignes de ce nom, également dans leur cellule, et les romanciers n'importe où ». Il poursuit son idée disant qu'il ne faut pas parler des saints qui ne se connaîtront eux-même qu'au dernier moment, ni des chefs communistes qui s'éveillent à peine mais seulement « de ceux qui écrivent ou qui vont écrire » car « eux seuls sont capables de poser les problèmes de l'époque ». Et Drameille ajoute : « Seul le roman peut dire aujourd'hui la vérité totale. Du roman, dans le monde, il n'y en aura jamais assez ! » Dans la *Fosse de Babel,* Dupastre confirme : « L'action d'écrire un vrai roman est à tous égards le point culminant dans l'ordre des créations humaines », et il ajoute que le roman véritable arrête l'histoire, qu'il dépasse et délivre l'histoire en l'achevant...

R. A. — Bien entendu je vise par là le vrai roman, qui est aussi le dernier roman, et non l'ensemble des 3.000 romans qui paraissent en France chaque année. Et je vise aussi le vrai romancier, et non celui qui se mêle d'écrire avant de vivre.

M.-T. B. — Dans les *Yeux d'Ezéchiel,* vous dites encore : « Un véritable écrivain ne peut plus être aujourd'hui ni journaliste, ni essayiste, ni pamphlétaire, seulement romancier...

R. A. — Je le pense profondément...

M.-T. B. — Pourtant vous écrivez aussi des essais...

R. A. — Parlons d'abord du journaliste. Il travaille trop vite, et il est trop emporté par les événements, pour ne pas se contenter de jugements de valeur ou de formules qui font balle, au détriment du sens. Par définition, il plonge dans les événements, au pluriel, il vit de ce pluriel lui-même. Il lui faudrait être un surhomme et avoir une puissance de réflexion et d'expression instantanées pour rendre compte de tout ce désordre et surtout en dégager le véritable sens, en quelques lignes, pour le lecteur moyen. Le pamphlétaire est lui aussi un homme de style, non de sens. Il est par nature partial, donc partiel. Ses armes sont l'ironie, l'indignation, vraie ou feinte, tout un ensemble de mouvements passionnés. Il y a des chefs-d'œuvre du pamphlet, la plupart écrits très vite, par impulsion généreuse, et très salubres en un sens, car il est toujours bon d'avoir des bouffées juvéniles et d'aiguiser ses griffes, à condition de ne pas seulement le faire sur les autres mais aussi sur soi, — mais très injustes aussi, et assez faciles, car on accentue les mauvais côtés... Gandhi disait : « Fais-toi un allié de ton ennemi contre son erreur ». La formule est saine, et j'aurais même tendance à mettre les mots « ennemi » et « erreur » entre guillemets, car, à bien regarder, on n'a pas d'ennemi et il n'y a pas d'erreur.

M.-T. B. — Vous vous interdisez donc absolument le pamphlet ?

R. A. — A l'état pur, oui.

M.-T. B. — Que voulez-vous dire par là ?

R. A. — Je me passerai assez bien mes envies de mordre en les faisant prendre en charge par un de mes héros de roman, quitte à faire corriger cette virulence par un autre héros moins excité.

M.-T. B. — A ce sujet, je me rappelle que vous avez fait dire à Dupastre : L'indignation est un péché plus grand que le mensonge.

R. A. — Avec toutes les réserves d'usage sur le mot « péché ».

M.-T. B. — Venons-en à l'essayiste. Le problème est moins simple.

R. A. — En effet.

M.-T. B. — Dans votre œuvre, vous avez alterné romans et essais. Vous jugez quand même que le roman est un genre supérieur ?

R. A. — L'essai traditionnel n'est en fait que l'expression d'une expérience ou d'une sagesse déjà vécues et digérées, au moins en partie, et qu'on ne présente ou restitue ainsi que sous une forme pédagogique, fort différente de ce que furent réellement, en cours d'acquisition, cette expérience ou cette sagesse. Au contraire pour le roman. Il présente l'expérience à l'état naissant, dans son mouvement exact et toujours ouvert. Aussi le pouvoir de conversion de l'essai est-il beaucoup plus faible que celui du roman. En d'autres termes, si vous voulez, l'essai est au roman ce que l'écriture est à la parole. Plus démonstratif, moins entraînant. Dans *La Fosse de Babel,* je dis aussi : l'essai est comme le fruit, le roman comme le germe.

Vous vous contentez de manger le fruit, mais il faut que vous vous donniez entièrement, corps, âme et esprit, pour recevoir le germe... Il me semble que les gens de tempérament choisissent spontanément le roman.

M.-T. B. — Pourquoi avez-vous alors écrit des essais ?

R. A. — Parce que l'acquisition de certaines connaissances prend des chemins trop compliqués, trop tâtonnants, et d'ailleurs trop peu dramatiques, pour qu'on ait besoin ou envie de reconstituer dans un roman une démarche si lente, si sinueuse. Le roman veut les révélations brusques et pathétiques, il est fait pour restituer ces instants fulgurants où une vie change de cours. L'essai rend compte au contraire, sous une forme raccourcie, des lentes acquisitions de l'entre-deux, des intervalles plus paisibles, où la fulguration laisse sa place à la longue réflexion organisée. Dans le roman et dans l'essai, on n'a pas affaire au même temps. Le premier restitue des moments privilégiés, tels qu'ils ont été vécus, le second intègre une lente durée. Le premier est analytique, le second synthétique. Le premier vous dirait, par exemple, comment Pascal, dans une intuition prodigieuse, a redécouvert les livres d'Euclide, le second enseigne le théorème de Pythagore à la façon des professeurs de géométrie, qui n'ont pas à se préoccuper de la façon dont ce théorème a été conçu la première fois. Quand j'expose un théorème, ma démonstration n'a rien de commun avec la démarche du géomètre qui l'a trouvé. L'essai vous dit : Apprenez ceci

pour être capable de le répéter, de passer dessus un examen. Le roman vous dit : Devenez un héros, un héros unique ! Le premier vous propose la répétition, toujours dégradante, le second l'exaltation d'une expérience encore jamais vécue.

M.-T. B. — Le nouveau roman se propose aussi de rendre compte de la vie instantanée...

R. A. — Il rend compte beaucoup moins de la « vie » que des « sensations », en essayant de les débarrasser de toutes les interpositions de la conscience ou des connaissances déjà acquises.

M.-T. B. — Il témoigne ainsi d'une grande méfiance à l'égard de ce que vous appelez la connaissance.

R. A. — Sa position est semblable à celle de la psychanalyse. On désintègre artificiellement ce que les millénaires ont intégré. C'est la vérité des malades qu'on trouve ainsi, ou des larves, ou des enfants, et non des gens bien portants ou évolués. Cependant il faut bien se dire que cette désintégration, l'espèce l'appelle pour exercer en ce moment d'autres pouvoirs que ceux de l'intellect.

M.-T. B. — Vous avez aussi écrit pour le théâtre. Que pensez-vous de l'expression théâtrale ?

R. A. — J'ai fait, il y a plus de vingt ans, une pièce sur les Albigeois...

M.-T. B. — Intitulée *Montségur*...

R. A. — Dans sa version de 1945, elle s'appelait *Pierre Cardinal,* du nom d'un troubadour toulousain, puis je l'ai souvent remaniée, sans jamais trouver un équilibre qui me satisfasse

entre les nécessités de l'action scénique et le fond philosophique que j'avais l'ambition d'animer. En 1959 ou 1960, on en a joué, à la radio, une mouture abrégée. Ce fut un échec, je ne me sens pas à l'aise dans l'expression théâtrale...

M.-T. B. — Pourquoi ?

R. A. — Toujours pour les mêmes raisons. L'action visible n'exprime qu'une part de l'homme et il est à peu près impossible de traduire par des gestes, des attitudes ou des mots, une certaine dimension intérieure...

M.-T. B. — Absolument impossible ?

R. A. — Très difficile en tout cas. Je ne veux pas dire seulement que les scènes d'idées, en général, tombent à plat, sauf si on les accompagne de violence, mais surtout qu'au théâtre, une certaine hauteur intérieure, une certaine sérénité de l'âme ne passent pas. Dans le *Maître de Santiago,* Montherlant n'a pu mettre en scène un mystique qu'en en faisant un excité.

M.-T. B. — Selon vous, par conséquent, le théâtre est condamné à traiter des sujets mineurs, ou à se cantonner dans l'anecdote ?

R. A. — Je ne crois pas qu'il y ait des sujets mineurs, mais il n'en demeure pas moins que la seule mise en scène des instincts et des passions est une simplification et ne rend pas compte de la vie globale. Simone Weil mettait en cause la nature même du public moderne et concluait presque à l'actuelle impossibilité de l'art. En définitive, je crois qu'à l'heure actuelle, par son public, le théâtre peut être défini comme la mise en scène

plus ou moins prestigieuse de lieux communs.

M.-T. B. — Mais le théâtre d'avant-garde, Beckett, Arrabal, Ionesco ?

R. A. — Celui-là surtout. Il est obligé de choisir des héros de niveau conscientiel très bas, sinon le jeu devient impossible. Tout l'art de l'avant-garde me paraît être dans cette fameuse saisie directe de la vie, sans discours interposé, ni distance imposée par la conscience. Ionesco le dit bien : Ubu, c'est la tyrannie en action, non une explication de la tyrannie ou un discours sur elle, seulement, c'est la tyrannie d'un tyran élémentaire. Staline et Hitler, c'est peut-être Ubu, mais aussi autre chose.

M.-T. B. — Disons que Ubu c'est la tyrannie à l'état pur.

R. A. — Il n'y a pas de « pureté » dans le monde. Ce serait trop facile.

M.-T. B. — Donc ce théâtre ne vous intéresse pas ?

R. A. — Peut-être m'aurait-il emballé quand j'avais vingt ans.

M.-T. B. — Et maintenant ?

R. A. — Il m'ennuie plutôt. Le premier acte de *En attendant Godot* m'avait remué. L'effet de surprise devant un mode d'expression nouveau, une forme nouvelle. Mais, au second, qui est une simple répétition, je me suis ennuyé. Je ne m'intéresse vraiment qu'aux héros qui ont une vie intérieure et se détournent de ces réactions élémentaires. Et je n'adhère qu'à ceux qui refusent de penser que la vie est absurde. Les autres, malgré

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS

l'apparence, se font vraiment la vie trop facile, et l'art se limite alors à une recherche purement formelle. Ce n'est sûrement pas sans intérêt, mais c'est un domaine qui n'est pas le mien.

M.-T. B. — Et la poésie ?

R. A. — La poésie actuelle ? Peut-être ai-je été trop longtemps fasciné par l'écriture automatique. Là encore je ne mords pas...

M.-T. B. — Mais où est la poésie actuelle ?

R. A. — Nous sommes à cet égard à un moment de transition. Nous venons de prendre conscience des problèmes du langage, il y a une crise du commentaire, et le commentaire de la poésie prend plus d'importance que la poésie même.

M.-T. B. — Joseph de Maistre a eu un mot assez frappant : « Toute dégradation individuelle ou nationale est sur-le-champ annoncée par une dégradation rigoureusement proportionnelle dans le langage ».

R. A. — Je me méfie de certains mots comme « dégradation », « décadence » ou « régression ». Si l'on veut réellement comprendre le sens d'un mouvement humain, même de « décomposition », il faut en chercher et dégager la composante positive. Voyez le cinéma ou les moyens audio-visuels. Par rapport à la pensée conceptuelle, ils semblent constituer une régression « pure ». Cependant, ils sont, pour l'espèce, un moyen de rajeunissement et d'intensification de certains organes sensoriels. Nous en revenons toujours au même fait : l'espèce veut exercer, en ce moment, d'autres pouvoirs que ceux de l'intelli-

gence dite « pure ». Tout se passe comme si elle voulait mieux armer les corps physiques, jusque là négligés, contre une menace de destruction matérielle collective. C'est une réaction dont la positivité n'apparaîtra que plus tard, quand l'intelligence l'aura intégrée, mais qui, pour le moment, donne l'impression d'un extrême désordre...

M.-T. B. — L'impression seulement ?

R. A. — Oui. Il est trop facile de dénoncer le monde moderne. Cela procède d'une certaine paresse ou plus exactement d'un défaut de cette intelligence qu'on prétend justement défendre. L'intelligence n'a pas besoin d'être défendue. Ce n'est pas du tout l'affaire de la société...

M.-T. B. — Cela ne veut pas dire que l'actuelle décomposition des signes soit de l'art.

R. A. — C'est de l'art pour ceux qui se laissent fasciner par ce genre d'œuvres. Pour moi ce ne sont que des documents.

M.-T. B. — Vous êtes, vous l'avez dit, pour un art de communion et non de fascination...

R. A. — La phénoménologie m'a au moins appris à ne pas objectiviser à tort et à travers et à poser tout fait, ou tout objet, comme fait ou objet de conscience. De même je ne crois pas aux règles et aux normes « objectives ». A chacun son esthétique, et je dirai même : à chacun son éthique, car je ne crois pas pouvoir séparer l'une de l'autre.

M.-T. B. — Qu'est-ce qui marque d'après vous le passage de la fascination à la communion ?

R. A. — C'est une question de maîtrise de soi. On ne peut atteindre à la communion que

par l'accès à la deuxième mémoire, lorsque toute la genèse de votre Moi s'éclaire rétrospectivement et définitivement par la pleine constitution de la conscience transcendantale.

M.-T. B. — A cet égard, dans votre œuvre, il faut ici encore souligner cette brusque montée, ce brusque décalage entre *Les Yeux d'Ezéchiel* et *La Fosse de Babel*, comme si le second de ces romans répétait le premier en le reprenant sous un éclairage plus intense. Ce passage est-il contemporain de cette émergence d'une nouvelle communion ?

R. A. — Je le crois.

M.-T. B. — Comment voyez-vous alors le roman qui doit compléter ce cycle : *Visages Immobiles ?* N'est-il pas superflu ? *La Fosse de Babel* est déjà le roman de la seconde mémoire. N'est-ce pas un point d'arrivée ? Peut-on aller au-delà ?

R. A. — Oui, puisque au-delà du *Moi* il y a le *Nous* et même, diraient les védantistes, le *Soi.* C'est le problème de l'intersubjectivité. Je ne sais pas encore comment j'aborderai ce problème dans le roman, ni s'il est même abordable, mais je voudrais étudier l'amour entre l'homme et la femme dite « ultime » sous cet angle, lorsque la communication n'a plus besoin de signes ni de mots, à la pointe extrême de la réduction. Je voudrais affronter la contradiction entre l'écriture et cette forme idéale de communication...

M.-T. B. — Oui, mais dans le passé ou dans l'histoire de la littérature, avez-vous déjà vu des œuvres qui s'approchaient de cette forme idéale ?

R. A. — Non, je n'en vois pas. Le roman poétique peut-être.

M.-T. B. — N'est-ce pas utopique ?

R. A. — C'est bien possible.

M.-T. B. — Mais justement à quelle forme de littérature pensez-vous que notre époque devrait aboutir, maintenant ?

R. A. — Je n'en sais rien. Je ne vois que deux tendances extrêmes, l'une de convergence, l'autre de divergence, comme toujours. La première veut que le roman s'engage dans la direction du Sens, c'est ce qu'on appelle en gros le roman métaphysique. La seconde, est celle du nouveau roman. Dans une époque de fin de cycle, il est fatal que les deux tendances co-existent de façon visible et accentuent encore leur contradiction. Cela n'empêchera pas, dans l'entre-deux, de voir publier des milliers de romans traditionnels, d'intérêt simplement anecdotique...

M.-T. B. — C'est-à-dire sans intérêt...

R. A. — Sans intérêt pour la littérature, mais pas pour la sociologie.

M.-T. B. — Nous sommes bien d'accord.

R. A. — Resterait à établir un pont entre ces deux pôles du roman. Par exemple, le romancier du nouveau roman peut-il devenir un bon sujet pour le roman métaphysique ? Je ne le crois pas. Dans cette divergence, le point de non-retour est aujourd'hui dépassé. Le romancier du nouveau roman n'est plus un sujet métaphysique. Quant au roman métaphysique, il ne peut plus guère être qu'objet de dérision pour le romancier du nouveau

roman. C'est cela la véritable « crise » du roman : sa division irréductible. Cela ne signifie pas du tout sa mort.

M.-T. B. — Si je vous ai bien suivi, on aurait ainsi, d'un côté, un roman très structuré, mais où la structure efface en quelque sorte la matière, et, de l'autre côté, un roman pas structuré du tout, où la matière à force d'être divisée, s'efface aussi. Pensez-vous que cette situation puisse se prolonger longtemps ? Le roman ne peut pas rester longtemps un roman sans matière.

R. A. — Je crois que le roman métaphysique aura toujours des lecteurs. Quant aux romanciers du nouveau roman, ils pourront toujours faire du cinéma.

la femme et l'amour

M.-T. B. — « Ecrire et aimer sont les deux seules expériences originelles et ultimes » écrivez-vous dans *La Fosse de Babel.* Dans tous vos romans, Abellio, l'amour occupe une place très importante. Et, toujours dans *La Fosse de Babel,* Dupastre définit son roman comme une suite de réflexions tranquilles sur l'au-delà de l'action et de réflexions brûlantes sur l'au-delà de l'amour. Cette différence entre les mots « tranquilles » et « brûlantes » semble indiquer une certaine hiérarchie des valeurs. D'autre part, vous avez dit que la tragédie ultime du monde, ce n'est pas la politique, mais l'amour ! Est-ce que cela veut dire que, dans la chronologie d'un être, l'expérience de l'amour doit être vécue après celle de la politique ?

R. A. — Non, pas du tout. Je crois que certains êtres sont destinés à faire passer la politique avant tout. Toute leur vie, ces êtres cherchent à s'éprouver et à se réaliser selon un destin de puissance, car la politique, pour moi, c'est cela ! Tandis que l'amour — je parle de l'amour vraiment accompli — procède d'une faim de connaissance. J'imagine d'ailleurs que

l'amour, pour les politiques, est, de même avant tout, un instrument de puissance, comme si, finalement, les grands politiciens faisaient de la politique par compensation, comme suite à leur insuffisance en amour ou en art !

M.-T. B. — Avez-vous envie de citer des noms ?

R. A. — A quoi bon ! Si les politiques s'avouaient cela, ils seraient des hommes de connaissance, non de puissance. Des noms, on en citerait en foule, si on voulait : tous les politiciens qui croient à la politique. Je ne parle pas des cyniques, des luciférien. Il y en a d'ailleurs très peu. Je parle des croyants. Imaginez un peu ces hommes solennels ou sentimentaux en train de faire l'amour !... Pour moi, l'amour est même un instrument privilégié de connaissance, étant donné qu'il met en jeu la totalité du corps et que le problème ultime pour l'homme, c'est la connaissance de son corps ou mieux encore la connaissance *du* corps, en tant qu'énigme : c'est le corps qui oppose la dernière opacité...

M.-T. B. — Et qui n'en finit pas de s'épuiser !

R. A. — Elle est inépuisable ! et, c'est parce qu'elle l'est, que l'amour est réellement un drame, et qu'on n'épuise pas l'amour ! Et pourtant il faut aller au-delà de l'amour comme il faut aller au-delà du corps...

M.-T. B. — Dans ce sens-là, c'est alors la tragédie de l'amour...

R. A. — Dans ce sens, en effet, l'amour est toujours un échec. Dans la mesure où mettant en cause la totalité indéfinie du corps, il ne

peut pas rendre celui-ci absolument transparent, il aboutit forcément, dans le temps, à un échec, et par conséquent sa véritable leçon se tient au-delà de lui-même !

M.-T. B. — Il n'y a pas d'amour heureux. Ce serait là le sens profond de ce mot d'Aragon. C'est aussi dans ce sens que vous dites qu'il n'y a pas, en fin de compte, d'amour total !

R. A. — Il peut y avoir un amour total, dans l'instant, mais on en retombe toujours !

M.-T. B. — Mais qu'est-ce que l'instant ?

R. A. — Dans l'instant de l'acte sexuel éminemment réussi, on peut avoir l'impression — hors du temps — d'une réussite, d'une fusion absolue, mais l'instant passe et l'on retombe toujours dans le temps.

M.-T. B. — Oui !

R. A. — D'ailleurs l'acte sexuel implique la répétition ! C'est sa limite ! Donc l'opacité, en réalité, n'a pas été vaincue ! Pour moi le véritable intérêt philosophique de l'amour, c'est l'exploration de son échec et de son au-delà !

M.-T. B. — Il faut indéfiniment recommencer ?

R. A. — Oui, mais avec une science et une conscience de plus en plus aiguës. Seulement la science n'est pas exactement le pouvoir. On peut, dans la voie de la science, aller de plus en plus loin et même atteindre, en un sens, l'omniscience, mais l'omniscience n'est pas l'omnipotence... J'appelle ici omniscience la connaissance parfaite du jeu des polarités à l'œuvre dans l'amour, des polarités sexuelles aux polarités cérébrales.

M.-T. B. — Si vous croyez à l'omniscience, vous devriez presque croire aussi à l'omnipotence !

R. A. — On atteint parfois à la science totale, jamais au pouvoir absolu. Et c'est là tout le drame. Il y a une distance infranchissable entre les deux. Et l'amour physique, dans son ambition indéfinie et sa réalisation toujours limitée, est encore ce qui creuse le mieux cette distance. Dans le monde, il y a de la convergence par cette science absolue qu'on arrive à acquérir, mais il y a aussi de la divergence par cette distance infinie qu'on n'arrive jamais à combler. On ne peut pas, si vous voulez, réaliser absolument l'amour avec tous les êtres ! On choisit et on est choisi. On repousse et on est repoussé.

M.-T. B. — Evidemment, vous n'avez pas du tout la notion de cet amour unique, de cet amour fou, dont parlait André Breton; l'amour pour vous se fait dans la multiplicité.

R. A. — Plus exactement j'aime la femme à travers les femmes !

M.-T. B. — A travers *des* femmes ?

R. A. — Non ! Par toutes les femmes que je peux connaître dans leur multiplicité, c'est quand même une certaine idée de la femme que j'élève ! Et quand je dis que la tragédie du monde, c'est l'amour, je considère, en effet, qu'il s'agit bien d'amour fou puisqu'il s'agit d'un amour tragique ou pathétique, dont l'idée est presque insupportable puisqu'on sait qu'il n'a pas de fin ! Seulement cet amour n'est pas ou n'est plus pour une femme unique, il n'est pas pour une femme déterminée, et cela dans le même sens où je faisais dire à l'abbé d'Aquila, le prêtre de

La Fosse de Babel, qu'il s'intéressait à l'âme et non aux âmes, ce qui peut faire scandale chez les catholiques personnalistes mais qui, pour moi, au contraire, se tient dans la ligne d'un certain pouvoir d'abstraction dépersonnalisé, et même dans une certaine ligne d'humilité, au point élevé de l'adoration...

M.-T. B. — La tentation d'un amour unique, pour vous, est donc vouée totalement à l'échec ? Enfin, elle est même, pour vous, purement insensée ?...

R. A. — Une seule femme ?

M.-T. B. — Oui !

R. A. — Je ne sais pas ! Toute mon expérience, dans la mesure où je la comprends, me détourne de cette croyance, que je commence à considérer comme une illusion. Se vouer à un être unique, extérieur à soi, totalement ? Il faudrait diviniser cet être. C'est du fétichisme : je considère que le sens de l'amour, c'est d'édifier à l'intérieur de soi l'être même de l'amour, c'est-à-dire cette connaissance impersonnelle qui est traditionnellement la Sophia, l'être même de la féminité. Pour moi, pour un homme, le problème, c'est de rendre patente cette part féminine qui est latente en lui, et qui est la Connaissance ! Car la connaissance ne nous est pas donnée, elle est posée devant nous, hors de nous, sous l'image de la femme éternelle, et l'homme avec son cerveau analytique, qui procède par réduction et intégration, mais toujours par réduction d'abord, par approches successives, voit en lui cette connaissance intuitive perpétuellement poussée vers l'infini ! repoussée vers l'infini ! Eh bien la vocation et

le sens de l'homme c'est justement de développer consciemment en lui, de rendre patente cette composante féminine d'abord potentielle chez lui, de façon que le Fils, à la fin, par son mariage mystique avec le monde, réalise en lui la totalité, tout en rendant le monde transparent, mais par l'intériorisation du monde en lui ! C'est un problème d'intériorisation, pour moi, le processus de l'amour ! Par conséquent adorer un être qui vous est extérieur et qui vous restera toujours extérieur, ne peut se concevoir que si cet être est pour vous le symbole de la connaissance, mais simplement un symbole. Vous ne pouvez l'adorer que parce que vous n'avez pas la connaissance, sinon encore il serait absolument intériorisé en vous ! Et il s'effacerait en tant qu'être distinct.

M.-T. B. — C'est justement cette impuissance à l'intérioriser en vous qui devrait faire poursuivre la quête de l'amour !

R. A. — Cette intériorisation est progressive, elle est même perpétuelle, peut-être ! mais elle se fait de mieux en mieux ! Elle se connaît de mieux en mieux !

M.-T. B. — Mais alors, comment peut-on passer d'un être à l'autre ?

R. A. — On ne passe pas indistinctement d'un être à l'autre; il y a une sorte d'alchimie qui opère, et, à bien regarder, l'homme qui mène une vie physique normale et complète devient, dans ce changement de partenaire, de plus en plus sélectif. Il faudrait s'interroger sur la raison de ce passage, qui s'effectue dans le sens de l'intensité croissante. C'est

la loi du corps, pour vaincre l'effet de déclin qui naît toujours de la répétition monotone. Il y a des hommes qui acceptent le blocage de leur appétit sexuel, d'autres non, et qui au contraire l'aiguisent sans cesse. On retrouve ici la distinction entre la mystique et la gnose. Le saint s'arrête, il est en communication dévote avec une entité qu'il appelle Dieu, et il est en état d'adoration. Dieu a beau être inaccessible, c'est quand même une limite. Et d'ailleurs, dans l'adoration, il y a communion, il y a fusion unitive. Le saint ne cherche pas plus loin. Mais quelle peut être la position d'un Docteur Faust moderne qui veut toujours pousser au-delà d'elle-même l'exploration de la rationalité ? L'homme qui est doué d'appétit pour la connaissance sait que l'expérience de la multiplicité, mais d'une multiplicité de mieux en mieux connue et explorée, purifie et aiguise son appétit, mais intensifie en même temps en lui la vision de l'unité. Je ne peux m'empêcher de penser que les hommes de tempérament plutôt mystique que gnostique et qui n'ont pas besoin de plonger dans la multiplicité sont aussi projetés moins haut et n'ont qu'une expérience moins intense de l'unité. Cela, je ne peux évidemment pas le prouver, c'est subjectif. Mais il y a un vieux texte chinois, rapporté par Evola, qui indique que c'est par le changement qu'on atteint la vie éternelle...

M.-T. B. — Selon vous, par conséquent, l'indissolubilité du mariage est surtout une prescription d'ordre social inférieure à l'exigence de l'individu ?

R. A. — Nous parlons ici d'amour, non de mariage... Si j'osais, je dirais que le mariage pris dans son sens plein ne peut en effet être dissous, mais qu'il n'appartient pas à un être situé encore dans le monde de réaliser vraiment ce mariage-là, qui est d'ordre ontologique... Le seul mariage réellement complet, c'est celui du Fils et du monde, et aucun autre. Ce mariage donne d'ailleurs le sens profond de la réduction husserlienne, en philosophie : dans cette réduction, où s'opère l'émergence du Moi transcendantal, le monde est « mis entre parenthèses », il est en fait intériorisé : mais cette émergence une fois faite, un seuil irréversible est franchi. Ainsi de l'amour lorsqu'il devient connaissance. Cette connaissance est indissoluble.

M.-T. B. — Cela n'a évidemment rien à voir avec le dicton trop répandu qu'une fois l'amour atteint, il s'épuise de lui-même.

R. A. — Non, cela n'a rien à voir.

M.-T. B. — Mais dans la vie de cet hommes gnostique dont vous parlez il y a aussi des passages mystiques ?

R. A. — Bien entendu. Il serait tout à fait injuste de penser que l'homme de connaissance ne connaît jamais d'illumination dite mystique. De même, à certaines étapes de l'amour physique, l'orgasme marque un état d'unité. Seulement, on n'y reste pas, on en retombe toujours. Mais, à mon sens, cette retombée n'est jamais absolue. Dans la vie, il n'y a jamais de recommencement identique.

M.-T. B. — En définitive, l'amour vous fait progresser parce qu'il ne peut que progresser lui-même.

R. A. — Dès un certain stade de mon évolution, l'amour a été ce qui m'a fait progresser le plus. Au départ, ce fut la politique, le jeu d'une puissance extérieure à moi-même ! Mais la politique aussi est un échec, l'action sociale est toujours un échec si elle prétend sortir du temps; on ne peut pas plus créer de société idéale qu'on ne peut rencontrer de femme idéale ! Seulement la politique vous laisse extérieur à vous-même, en sorte que les politiciens qui sont conscients de cette relativité de l'action, mais qui y persistent quand même, ne témoignent en fait que d'une sagesse de faible niveau. Il y a quelque noblesse dans l'empirisme technique et dans le scepticisme du politique, mais pas trop.

M.-T. B. — Qu'est-ce alors que la femme pour vous ?

R. A. — C'est, si vous voulez, la plus haute expression de « l'autre » hors de moi et en moi, c'est ce qui met en jeu et en question la totalité de mon corps.

M.-T. B. — Elle vous révèle votre corps ?

R. A. — Mon corps qui est le champ de bataille de la connaissance. C'est pour cela que dans l'amour toutes les puissances sont exercées, aussi bien les puissances de l'esprit que les puissances du corps. Et on ne peut absolument pas tricher, pas plus qu'on ne peut tricher sous la torture ! En politique, on peut tricher dans la politique militante habi-

tuelle, c'est un jeu tout extérieur où l'on peut se raconter des histoires tandis qu'on ne peut pas s'en raconter dans l'amour ! Le contact de la femme est un contact immédiat; le contact du monde, dans la politique, ne l'est pas : il y a toujours, dans la politique, entre l'homme et le monde, tout un coussin protecteur fait d'idéologies et d'illusions, très commode pour ménager les petites vanités. Il ne peut pas y avoir de vanité en amour, on y est tout nu. Seuls les politiciens vraiment cyniques, on revient toujours à eux...

M.-T. B. — Ils vous fascinent encore...

R. A. — Un peu, pas trop... Seuls ces politiciens cyniques considèrent la politique comme le destin de leur intelligence, mais cette intelligence n'est quand même qu'une partie de leur corps.

M.-T. B. — Est-ce pour cela que vous ne vous intéressez plus, maintenant, dans vos romans, qu'aux politiciens qui sont très intelligents et très cyniques, et qui voient que la politique, au lieu d'être un instrument de réforme de la société, est essentiellement un instrument de leur destin personnel ?

R. A. — Oui.

M.-T. B. — En fin de compte ils sont en dehors de la politique.

R. A. — Bien sûr ! Même Pirenne, qui est communiste.

M.T. B. — Mais surtout Drameille. Justement, il faut se demander ce qu'est l'amour pour Drameille, qui est presque désincarné. Qu'est-ce que l'amour quand on n'a pas de corps ?

Drameille peut-il progresser grâce à l'amour ? Vous laissez entendre qu'il a ou qu'il a eu des aventures...

R. A. — En effet, Drameille a eu des aventures ! Des aventures qui ne l'ont pas satisfait. Alors, lui, est-ce l'amour qui le fait progresser, ou l'absence d'amour ? Notez qu'il a été amoureux d'Hélène, mais que son échec l'a conduit à une sorte d'indifférence, à un dessèchement du cœur. Sa désincarnation date de là, sa lucidité aussi. Cette dernière paraît lui avoir été donnée d'un seul coup, tout armée, dans l'intégralité de son pouvoir corrosif. Il est vraiment Lucifer, et Lucifer n'aime pas. On peut dire seulement qu'il jouit.

M.-T. B. — Il a quand même un corps, mais en fait il n'existe que dialectiquement, par opposition à Pirenne.

R. A. — En imaginant Drameille, il fallait bien que j'en fasse autre chose qu'un symbole ou un pôle dialectique, il fallait le faire vivre. En fait, il existe bien autour de nous certains êtres fortement intellectualisés dont on n'a pas l'impression que l'amour, pour eux, soit une passion ni que leur corps y soit en jeu. Ils n'ont pas l'air de souffrir de l'amour, et par exemple ils ne sont pas jaloux ! On dirait que la possession, pour eux, ne pose pas de problèmes, et ne les intéresse pas plus que la respiration ou la digestion. A lire certains existentialistes, en tout cas, on le croirait...

M.-T. B. — Mais c'est très moderne : l'amour comme jeu intellectuel !

R. A. — Ne croyez-vous pas que c'est une complète aliénation de l'individu ?

M.-T. B. — C'est une aliénation qui en fin de compte se veut libération...

R. A. — Une très illusoire libération ! Le corps n'existe pas, il n'intègre rien, et l'esprit tourne à vide. Ils sont voués aux expériences répétitives, toutes pareilles ou presque, et sans l'acquis d'une sagesse intérieure.

M.-T. B. — Revenons-en à celui de vos héros qui est le plus proche de vous et qui n'est pas Drameille mais Dupastre. J'ai été très frappée par le souvenir d'un passage des *Yeux d'Ezéchiel* où Dupastre affiche une conception de l'amour qui me semble quelque peu régressive.

R. A. — Vraiment ?

M.-T. B. — Vous commencez bien : « Toujours nous voulons qu'une femme participe à nos victoires ! Peut-être parce que nous ne trouvons pas en nous-mêmes un spectateur suffisamment insensible pour nous être un juge irrécusable, ... peut-être tout le secret de l'angoisse du monde réside-t-il en ceci : dans le besoin que nous avons de forcer la confiance d'une femme. Le malheur c'est que nous ne nous attachons à nos juges que dans la mesure où ils nous résistent et la femme qu'il nous faut doit être aussi ce juge impénétrable. Et nous lui en voulons de l'être; mais nous l'aimons. Et si elle cesse d'être étrangère, nous ne l'aimons plus. » Etes-vous d'accord pour reconnaître que, dans cette conception de l'amour, nous sommes encore sur un certain mode d'agressivité et non pas de communion ?

R. A. — Vous parlez d'un héros qui, dans *Les Yeux d'Ezéchiel,* est encore jeune ! C'est tout le problème de la montée de Dupastre à un niveau plus élevé de connaissance. Dupastre, dans la *Fosse de Babel,* ne fait plus d'observations de cet ordre. Il ne faut pas oublier que le Dupastre des *Yeux d'Ezéchiel* est un être qui se cherche. Et pour lui, en effet la femme est une énigme, et il substitue au véritable juge, qui est le juge intérieur, un juge extérieur qu'il pare de tous les prestiges. C'est d'ailleurs un processus dialectiquement juste, et c'est ainsi que cela se passe. A une certaine période de la vie il faut bien parer la femme de tous les prestiges, il faut qu'elle vous paraisse comme chargée d'une connaissance infiniment supérieure à la vôtre ! Plus tard, c'est elle que vous allez juger, et en même temps vous vous jugerez, vous, par l'intermédiaire d'un Juge qui vous sera commun et qui sera le moi transcendantal, lui, alors, réellement autonome, parce qu'il est hors du monde. Ce moi servira de Juge commun à l'homme et à la femme ou plutôt au corps de l'homme et au corps de la femme...

M.-T. B. — Cette évolution de Dupastre a donc forcément été la vôtre ?

R. A. — C'est certain. Ce côté douloureux de certains moments de l'amour, la jalousie, l'impossibilité de conquérir complètement une femme, en tant qu'elle est un corps opaque et qui vous résiste, ce sont les tourments d'un pouvoir en train de croître, et qui ne sera d'ailleurs jamais complet. La jalousie,

par exemple, est comme un moment perpétuel de l'amour. Seulement ce moment est en même temps plus ou moins bien dépassé ou vaincu. Dans *Les Yeux d'Ezéchiel,* Dupastre apprenait à le dépasser, mais il ne le savait pas encore ! il connaissait les tourments de la science sans posséder ce que j'appelle dans *La Fosse de Babel* la science des tourments. Le Dupastre de la *Fosse de Babel* a dépassé ce moment-là, il est capable de se juger lui-même à travers le jugement que la femme portera sur lui et quel que soit ce dernier jugement.

M.-T. B. — Oui ! Allez-vous vous servir de Dupastre dans votre prochain ouvrage ?

R. A. — Il en sera forcément le personnage central.

M.-T. B. — Il y a alors une chose, qu'on peut se demander : où va-t-il aboutir, parce que dans les dernières lignes de *La Fosse de Babel,* il brûle toutes les lettres d'amour que Françoise de Sixte lui a envoyées. Elles servent de matière à son roman, mais finalement il les brûle et en regarde les cendres...

R. A. — Oui !

M.-T. B. — Il se demande s'il pourra un jour faire à leur tour brûler les cendres. Alors, où va-t-il arriver ? Notamment en amour ?

R. A. — Cela, je ne peux pas encore vous le dire ! D'abord parce qu'il est très difficile et contraire à toutes les nécessités de la création de découvrir la matière d'un futur roman tant qu'il n'est pas écrit, ensuite parce que je ne sais pas si Dupastre doit encore ar-

river quelque part où il ne soit déjà parvenu...

M.-T. B. — Je ne parle pas sur le plan de l'intrigue, mais sur le plan du développement intellectuel ou spirituel...

R. A. — Voyez-vous, un critique, Philippe Sénart, se demande très justement à mon sujet si le suprême risque que je cours n'est pas un total détachement, une indifférence finale à l'égard de mon œuvre. Eh bien, c'est au fond ce problème-là qui va se poser à Dupastre. Dupastre est un romancier qui finit par identifier l'acte d'écrire et l'acte de vivre...

M.-T. B. — Mais alors il va donc arriver à ne plus écrire ?

R. A. — C'est au fond sa tendance générale, bien sûr ! A écrire de moins en moins, et de plus en plus difficilement...

M.-T. B. — Mais aussi à ne plus vivre ?

R. A. — Au contraire. A concentrer sa vie... En même temps que l'écriture (je ne dis pas au-delà) il y a quand même autre chose, un certain genre de construction, de méditation, ou encore une fois de connaissance, qui se passe de l'écriture en tant que signe. On n'est conduit finalement à écrire que par suite d'une incapacité de communiquer complètement par des voies directes. Qu'est-ce que l'amour sinon un moyen de communiquer directement par la totalité du corps ? Mais nous ne possédons pas assez notre corps pour ne pas trahir l'amour. Le roman auquel je rêve devrait être alors non seulement une méditation sur ce sujet même de la communica-

tion sans signes et sans langage, mais la mise en acte de cette communication, une façon nouvelle de faire l'amour... L'homme de connaissance, qui explore la distance entre l'omniscience et l'omnipotence, ne peut que rêver à une humanité douée de nouveaux moyens de communication. Disons, si vous voulez, de nouveaux pouvoirs. Ces nouveaux pouvoirs, il ne les cherche pas pour lui, car il est dépersonnalisé, mais au nom d'une humanité en voie de mutation idéale...

M.-T. B. — Est-ce possible ?

R. A. — Cela vaut la peine de s'y perdre.

M.-T. B. — De s'y perdre vraiment ?

R. A. — On ne se perd jamais qu'aux yeux d'autrui.

M.-T. B. — De toute façon l'œuvre reste, ce fut la tentation de Mallarmé.

R. A. — Oui. C'est sans doute une erreur de croire que les choses n'existent que si elles ont été dites, mais une fois dites, elles n'en existent sûrement que mieux. D'un autre côté, ce n'est pas par hasard que vous trouvez tout de suite cette référence au symbolisme en tant que langage particulier au-delà du langage courant. Il y aurait beaucoup à dire là-dessus...

M.-T. B. — Dites.

R. A. — C'est selon moi une voie latérale, ou plutôt une impasse, comme la mystique. On reste dans la multiplicité plus ou moins incohérente des symboles et à ce titre le roman dit poétique est un genre plutôt bâtard qui ne me satisfait pas. Il faudrait inventer un

nouveau genre de roman poétique sans rien sacrifier de la rigueur de la pensée. Actuellement, d'une façon générale, tout est disjoint, surtout si on considère les extrêmes, d'un côté la poésie, de l'autre, par exemple les mathématiques, et surtout les mathématiques symboliques. Dans ce dernier cas, on n'aboutit qu'à une technique artificielle, le contraire de l'art. Dans la poésie, on est peut-être dans l'art, mais avec un manque absolu de conscience en ce qui concerne l'organisation des symboles entre eux.

M.-T. B. — Vous voudriez une forme d'art où le pouvoir d'abstraction soit présent...

R. A. — A sa plus haute intensité et en dehors de tout formalisme technique. Une nouvelle spontanéité, une expression directe de la vie à un nouveau niveau...

M.-T. B. — Vous risquez de ne plus communiquer avec personne.

R. A. — J'espère le contraire. Pourquoi les mathématiques ne sont-elles pas une œuvre d'art ? Parce qu'il s'agit d'une technique ou, ce qui revient au même, parce qu'elles ne peuvent être créées et comprises que par une petite minorité en possession de leur clé. Tout ce qui est d'ordre technique est artificiel et non artistique, parce que l'artistique doit être aussi naturel. L'art doit être une forme de communication immédiate et universelle, une nouvelle nature. C'est pour cela que Lautréamont écrit : « La poésie doit être faite par tous ». Je voudrais alors exercer dans l'œuvre d'art un pouvoir d'abstraction aussi rigoureux que celui du mathématicien et qui confine alors, bien entendu, à l'ineffable, à

ce qui ne peut être évoqué par des mots, mais qui éveille quand même une résonance dans tous les êtres, indistinctement...

M.-T. B. — Avec plus ou moins d'intensité, comme toujours.

R. A. — Oui. C'est l'amour qui est sûrement la forme la plus intense de l'ineffable, et tout le monde est capable de vivre l'amour sans le nommer, de même d'ailleurs que l'absence d'amour qu'on ne désigne « artificiellement » sous des noms très variés : souci, nausée, cafard... que parce que c'est un état que les mots ne pénètrent pas. L'ineffable est comme un état universel, une disposition poétique latente mais générale. Tout le monde se veut et même se sait poète. Il faudrait alors mettre en œuvre un facteur d'intensification étranger à la poésie elle-même, mais qui l'exalte, et qui est un pouvoir d'abstraction lui-même général, celui qui germe au cours de la dialectique ascendante de l'analyse structuraliste. C'est le pouvoir d'abstraction le plus élevé, beaucoup plus élevé en tout cas que celui du mathématicien, qui n'est qu'un produit de l'intellect, tandis que celui-là est l'essence du corps connaissant tout entier, et il est en rapport immédiat avec la capacité d'amour. Ce n'est pas du tout le pouvoir de la scolastique ou de la logique formelle, c'est un pouvoir incarné et la vie en acte de ce pouvoir, car il ne s'agit pas bien entendu de valoriser la structure au détriment de la substance. Quelle peut être l'attitude d'un homme arrivé à ce degré de spontanéité seconde devant le mon-

de et devant les êtres ? Une sorte d'immobilité ? En tout cas, une immobilité bien remplie. C'est pour cela que je parle de *Visages Immobiles*. Mais il faut faire rayonner cette immobilité. Le Bouddha rayonne. Et le sourire des statuettes égéennes rayonne aussi...

M.-T. B. — Personne ne pourra déchiffrer votre héros. On le sentira, on ne le déchiffrera pas...

R. A. — Je ne sais pas. La mise en structure charge les mots d'un nouveau pouvoir. Les mots aussi rayonnent. Et ce ne sera pas, comme dans la poésie banale, d'un pouvoir usurpé... Je vais essayer de donner un exemple. Voyez Drameille et Dupastre. Supposez que Drameille, fidèle à sa ligne luciférienne, veuille posséder les êtres par l'hypnose, pour montrer le pouvoir absolu sur les corps d'un esprit désincarné, d'un esprit « pur » qui est son esprit. Drameille fait des corps ce qu'il veut et d'ailleurs s'en dégoûte lui-même. Eh bien, le pouvoir de Dupastre serait exactement le contraire de ce pouvoir-là. Dans le cas de Drameille, vous ne pouvez plus parler d'amour. En fait, la communication est rompue, un être hypnotisé n'a plus de conscience propre. Pas du côté de Dupastre. A force de vouloir les éveiller par le moyen de l'intellect « pur », Drameille endort les êtres et les vampirise. C'est finalement Dupastre qui les éveille, non Drameille. En face de sa conscience, il faut à Dupastre une autre conscience. L'échange des mots est le moyen le plus courant de vérifier que cette autre conscience existe bien. La limite du roman c'est qu'il faut faire subsister les mots.

M.-T. B. — Quels que soient les pouvoirs ?

R. A. — Oui, mais des mots nouant entre eux des relations justes et réellement génétiques, de façon qu'ils soient chargés d'une puissance à la fois infinie et indéfinie d'évocation et de conversion. On ne peut pas mettre en structure n'importe quoi ou n'importe comment, pas plus qu'on ne peut réaliser n'importe quel mariage... La plupart des structuralistes emploient le mot « structures » au pluriel, ce qui est une aliénation majeure. Dès lors toutes les fantaisies sont possibles et on retombe dans un dévergondage sans doute différent de celui de la poésie banale, mais qui n'en est pas moins un dévergondage. Pour Dupastre, la vraie question n'est d'ailleurs pas de poser le problème de la communication en soi, même sous une forme dialectique, il est de saisir s'il peut trouver un interlocuteur, c'est-à-dire un pôle de structure répondant à sa propre polarité, et en l'espèce une femme capable de recevoir son message et de lui délivrer en échange le sien. C'est cela le vrai problème. Traiter de la communication dans le concret et non dans l'abstrait...

M.-T. B. — Il faudra trouver des êtres suffisamment réceptifs pour capter ce rayonnement dont vous parliez.

R. A. — A la fois réceptifs et rayonnants eux-mêmes, pour qu'il y ait échange. et, échange clair.

M.-T. B. — Au fond, on retombe dans votre problème de sociétés secrètes.

R. A. — Si on veut. La société secrète est créée pour mettre de la transparence dans un petit

groupe d'hommes. Le monde en lui-même, dans sa globalité, est opaque. On essaie alors d'isoler un petit domaine transparent au milieu de l'opacité du monde. Mais la société secrète la plus élémentaire et la plus transparente est encore le couple, s'il est réussi.

M.-T. B. — On retrouve ainsi la notion de ce qu'on appelle, dans le christianisme, le « prochain ».

R. A. — En toute rigueur, puisque tout être est sensible à l'ineffable, tout être est mon prochain. Mais c'est ici qu'un problème de choix se pose, ce qui est bien, en passant, le drame du christianisme. Démocratique par sa mystique, il est aristocratique par sa gnose, et il ne peut faire tenir cela ensemble. De même, en amour, tout homme qui progresse ne peut pas ne pas devenir sélectif. Sous son aspect concret, le problème de la communication se pose ainsi : Quelle Marguerite va trouver devant lui (et en lui) le nouveau Faust ? J'ai toujours été intuitivement conduit par cette notion, plus ou moins consciente, que le prochain était quelque chose de rare et difficile à toucher et que réellement le prochain signifiait quelque chose dans la littérature religieuse : le prochain c'était et ce n'était pas l'ensemble des hommes, il fallait concevoir différents échelons, différents cercles concentriques à franchir. Et, une fois encore, c'est l'amour sexuel qui est, à cet égard comme à bien d'autres, l'expérience-clé, car la communication, à ce moment-là, est posée comme énigme et comme mystère, et l'on se comprend ou l'on

ne se comprend pas ! L'amour est extrêmement sélectif ! Il est sélectif par nature quand il se veut réellement bien fait ! Je ne crois pas à la force de l'amour absolument indifférencié pour une humanité globale et indistincte. Je n'ai pas envie de faire l'amour avec n'importe quelle femme, et je m'en flatte ! Je ne considère pas cela comme une marque d'impuissance. Au contraire, ce que je considérerai comme une marque de force ce sera la connaissance même des règles de cette sélectivité, et la vérification de leur valeur, dans l'acte même. L'amour est avant tout le moyen de qualifier et de sur-qualifier de l'énergie, aussi bien d'un côté que de l'autre !

M.-T. B. — On finit alors par arriver à une certaine infaillibilité ?

R. A. — Non ! On n'est jamais infaillible, parce que le corps n'est jamais complètement connu et maîtrisé. Le corps peut toujours vous trahir, à tout instant, le corps est même ce qui vous trahit en permanence, si on le pousse à l'extrême de ce qu'on voudrait qu'il soit ! Je dirai même que l'érotisme, dans sa meilleure définition, est constitué par l'ensemble des recettes destinées à pousser le corps à ne pas trahir, à reculer la limite où cette trahison apparaît, et même à cacher cette trahison aux consciences faibles. Toute la littérature érotique au fond est une compilation de moyens qui vont du plus physique au plus spirituel, de la morsure et du baiser à la conversion en passant par l'envoûtement intellectuel, mais font tous partie

d'un ensemble dont l'acte sexuel est, si vous voulez, l'intégration. Seulement, au-delà de ces recettes que l'amour d'ailleurs réinvente sans cesse et ajuste au mieux, il y a un problème d'échange dont cet ajustement, dans l'instant même de l'acte sexuel, indique bien qu'il est chaque fois un problème nouveau. A travers les diverses femmes de notre expérience, nous cherchons non pas la femme idéale mais l'essence la plus haute de la féminité. Où est-elle et qu'en attendons-nous ? Est-elle partout ou est-elle seulement quelque part ? Et que devenons-nous si nous la trouvons ? Tout est là.

M.-T. B. — Dans la *Fosse de Babel,* vous parlez sans cesse, pour les opposer, de la femme « originelle » et la femme « ultime ». Pouvez-vous définir ces mots ?

R. A. — Ce n'est pas le plus simple. J'appelle femme « originelle » la femme quasi animale, douée en amour d'une réceptivité immédiate. Dans l'échange, car il y a forcément toujours échange, c'est son animalité qui est rayonnante, et on peut aussi parler d'intensité, et même de forte intensité, mais cette notion est toujours relative et subjective, puisqu'il s'agit toujours d'une qualité d'intensité particulière située ici au niveau de l'animal. L'acte sexuel se déroule alors, du côté de cette femme, dans un certain état de non-conscience. Quand je dis qu'une sélectivité se met à jouer, c'est qu'un homme normal comme Dupastre peut considérer un tel amour comme trop facile et être tenté par des femmes dont la conscience, dans l'amour, est au contraire

très éveillée et même aussi éveillée que possible. J'appelle femme « ultime » une femme dont la féminité est aussi intense que possible mais s'accompagne d'une conscience aiguë, ce qui en apparence est contradictoire. La femme « originelle » n'est pas éveillée, la femme « ultime » l'est absolument.

M.-T. B. — Selon vous, la féminité, dans son essence, se passe donc de la conscience d'elle-même ?

R. A. — La féminité originelle. Mais la féminité s'intensifie elle aussi. Il y a un processus dialectique. Voilà un exemple type de la nécessité de mettre les mots en structure pour bien se comprendre. Sinon on va confondre femme ultime et femme intellectuelle ou femme moderne, alors que cela n'a rien à voir. La femme intellectuelle moderne est selon moi de nature invertie, alors que la femme ultime est l'aboutissement, d'ailleurs inaccessible, ou si vous voulez, asymptotique, de la femme normale.

M.-T. B. — Commençons par la femme originelle ou animale. C'est la femme à qui l'on dit : Sois belle et tais-toi.

R. A. — Et elle se tait, en effet, sauf dans l'amour où parfois elle crie. Mais de toute façon, elle crie, elle ne parle pas. Voyez, à cette limite, il n'y a pas de mots.

M.-T. B. — C'est ce que l'on peut appeler la femme normale à son début ?

R. A. — Oui, en ce sens que son intelligence discursive ou analytique n'existe pas encore. Elle n'a pas de « connaissances » au pluriel,

elle n'a que LA connaissance au singulier mais sans le savoir, ce qui veut dire qu'elle réagit spontanément d'une façon juste, adéquate, à toutes les situations de l'acte sexuel, sans en avoir conscience !

M.-T. B. — C'est-à-dire sans compréhension distincte.

R. A. — C'est la femme selon Rilke dans les *Sonnets à Orphée :* « Dieu chanteur, comment l'as-tu parfaite, pour qu'elle ne demandât pas à s'éveiller d'abord ?... Regarde, elle naquit et dormit. » C'est profondément vu : elle naquit et dormit. L'amour est pour elle l'essence même du sommeil, le sommeil le plus « profond », au sens du Védanta. Elle est née, elle a une existence séparée, et pourtant elle est vraiment endormie ! Et cette séparation même est illusoire. A la limite, au lieu de dire qu'elle a LA connaissance, il vaudrait mieux dire : elle *est* la connaissance. Elle réagit à toutes les impulsions du monde mais elle ne le sait pas !

M.-T. B. — C'est ce qu'on appelle « le repos du guerrier » ?

R. A. — Oui. Elle n'a pas de volonté autonome, et si elle vous trompe, eh bien on ne peut pas dire qu'elle vous trompe vraiment, parce qu'elle ne vous connaît pas ! Ce n'est pas vous qu'elle trompe, elle va et suit son impulsion comme l'animal. Au contraire, au fur et à mesure que les pouvoirs de l'intelligence et de la conscience réflexive apparaissent dans cette femme, et cela sous l'action même de l'acte sexuel, qui pousse dialectiquement son cerveau de l'unité à la dualité,

cette femme va sortir de ce sommeil profond et tendre vers l'état de veille. Elle acquiert alors une conscience de mieux en mieux séparée, en passant par tous les états intermédiaires qui existent entre le sommeil profond et l'état de veille et que le Védanta désigne symboliquement sous le nom d'état de rêve. Seulement, au même moment, aux yeux de l'homme, deux possibilités s'ouvrent pour cette femme. Je dis « aux yeux de l'homme » parce que cette divergence, en fait, est déterminée selon moi par un état inné. Il y a des femmes originelles « normales » et des femmes originelles « inverties », mais on ne s'en aperçoit qu'après. Deux possibilités s'ouvrent : ou bien cette femme, sous l'action d'une conscience intellectuelle et raisonnable, va « perdre » sa féminité, ou bien elle va la garder et l'intensifier. De toute façon, dans les deux cas, elle va acquérir la conscience de soi, mais tandis que la femme dite intellectuelle « pure » va vouloir imiter l'intelligence de l'homme et s'opposer à lui, la femme restant féminine va trouver sa forme d'intelligence propre, intuitive et globale, celle qui peut non pas concurrencer mais épouser l'intelligence de l'homme.

M.-T. B. — Il y a donc bien quand même, selon vous, une nature proprement féminine, une essence de la féminité ?

R. A. — Oui, et qui se tient dans la beauté et dans la mise en valeur de la beauté. Deux choses distinguent selon moi la vraie féminité : la beauté et la sûreté du goût, qui est la mise en valeur de cette beauté, son intensi-

fication même. Or le goût est à son tour, comme l'intelligence de ces femmes, une chose d'essence globale.

M.-T. B. — Rien de moins définissable que la beauté et le goût.

R. A. — Justement. Cela ne s'analyse pas.

M.-T. B. — Les normes varient selon les époques.

R. A. — Seulement dans certaines limites. Comme la courtoisie des hommes ou leur brutalité. Ces variations sont des phénomènes seconds. La femme intellectuelle moderne perd son corps de femme et même parfois le souci de son corps. Elle se masculinise sur le plan physique, et même dans son vêtement. Là aussi c'est un phénomène global. Je ne donne pas d'exemple, ce n'est pas la peine, nous en connaissons tous. C'est une catégorie de femmes extrêmement répandue : toutes très maternelles dans leur besoin de se dévouer ou d'agir, amazones, chasseresses, infirmières, femmes d'affaires, militaires et militantes, qui posent toutes le problème de l'égalité des sexes de façon revendicatrice...

M.-T. B. — Finalement, ce genre de femmes se tourne forcément vers des hommes plus ou moins féminisés ?

R. A. — Ces femmes-là, en effet, recherchent les hommes efféminés, et, d'autre part, les hommes qui ne le sont pas se détournent de ce genre de femmes. C'est cela leur drame et c'est aussi l'origine de l'agressivité ou du mécontentement de soi qu'on sent chez elles; elles veulent, à tout prix, établir un parallélisme absolu entre l'homme normal et elles,

alors qu'elles ne peuvent affronter réellement que l'homme qui n'est pas normal. Une telle femme sent que l'homme efféminé lui est « inférieur », et cette confrontation entretient ou aggrave ses complexes, tandis que l'homme normal, au contact de la femme originelle, se guérit des siens, s'il en a. A aucun moment (c'est d'ailleurs un des signes de sa normalité) l'homme normal ne jugera cette femme originelle comme « inférieure » à lui, tandis que la femme virile passe son temps à se comparer à l'homme qu'elle aime et à se trouver des raisons de le dévaluer.

M.-T. B. — Pensez-vous que cette situation soit sans remède ?

R. A. — C'est en tout temps un des gros facteurs de divergence et de discorde au sein de l'humanité dans son ensemble, et en particulier à notre époque.

M.-T. B. — Mais y a-t-il une telle barrière infranchissable entre cette femme et celle que vous appelez ultime ?

R. A. — C'est là le point difficile. La situation de femme ultime est évidemment instable et peut donner lieu en surface à certaines confusions, car c'est une situation constamment disputée, mais la nature de ces deux genres de femmes est fondamentalement différente. L'intelligence de la femme ultime n'a rien à voir avec celle de la femme virile, elle reste intuitive, ce qui n'empêche pas sa conscience d'être devenue autonome et d'affirmer de plus en plus nettement sa séparation. C'est là qu'est l'ouverture et même la contradiction, mais aussi l'origine de la montée de la femme

ultime. Il faut étudier cette contradiction au niveau où elle agit le plus clairement, et qui est celui du plaisir sexuel. Dans l'acte sexuel, le plaisir de la femme vraiment femme est un plaisir de la totalité du corps, un plaisir global et non local, à l'inverse du plaisir de l'homme, et il implique donc une sorte de dissolution de la conscience séparée. Or celle-ci veut toujours rester vigilante, et ce plaisir est donc, pour la femme ultime, de plus en plus difficile à atteindre. Leur conscience, qui est le signe de leur montée, s'oppose à leur plaisir et elles se croient volontiers frigides. C'est à l'homme qu'il appartient de forcer cette conscience séparée à se dissoudre, mais l'acte sexuel devient alors une véritable conversion qui exige, de la part de l'homme même, une tension considérable de toutes ses puissances. C'est sans doute la forme d'amour physique à la fois la plus difficile et la plus prestigieuse qui soit offerte à l'homme normal, pas du tout le repos du guerrier, mais la tentation la plus haute et la plus dispendieuse de sa puissance et aussi sa plus grande épreuve. Il n'y a d'ailleurs pas, selon moi, de comparaison possible entre le plaisir de la femme dite ultime et celui de la femme virile. Le plaisir de cette dernière est clitoridien et d'ailleurs d'accès facile, mais c'est un plaisir inverti, dont cette femme en réalité n'est pas satisfaite. Au contraire, le plaisir de la femme ultime n'est complet que s'il n'est pas clitoridien. La femme virile se contente souvent de la caresse, la femme ultime jamais, car la femme ultime

veut aussi la possession, même si elle ne réussit pas toujours à y dissoudre sa conscience. C'est même cette dernière difficulté qui entraîne souvent la confusion entre ces deux sortes de femmes, et je ne vois pas comment les enquêtes dans le genre du rapport Kinsey peuvent alors, faute de repères suffisamment clairs, aboutir à des résultats utilisables. Dans le plaisir clitoridien de la femme virile, la conscience est en effet aussi présente que dans l'absence de plaisir de la femme ultime, mais ce n'est pas du tout le même processus. Se croyant frigide, la femme qui ne se sait pas encore ultime multiplie ses expériences et s'adresse aussi parfois, faute de rencontrer facilement ces partenaires privilégiés qui arrivent à obtenir sa « conversion », à des jeunes gens ou à des hommes efféminés, comme la femme virile. La raison est qu'au fond d'elle-même elle a peur de « décevoir » de vrais hommes et d'être jugée par eux comme incapable en amour, et qu'elle fuit ainsi la rigueur de ce jugement auprès d'hommes plus ou moins consciemment invertis dont le jugement lui importe beaucoup moins. Car l'intuition de cette femme reste quand même étonnamment juste. Elle sent que ces hommes efféminés sont doués d'une grande capacité de fantasmagorie et d'illusion. Excusez-moi si tout cela, ainsi exposé, reste abstrait, et si je suis obligé d'y mélanger les observations concrètes et les hypothèses de classement...

M.-T. B. — Vous avez mis en scène tout cela dans *La Fosse de Babel,* mais tout le monde n'est

pas forcé d'avoir lu votre livre. Cela le fera lire...

R. A. — Excellent exercice. Seulement les femmes ultimes lisent peu.

M.-T. B. — Elles savent tout d'avance ?

R. A. — Presque tout. Elles n'ont besoin de l'homme que pour oublier leur conscience. On comprend qu'elles ne l'acceptent pas aisément. Mais leur jugement est sain. Voyez, quand elles prennent un partenaire, elles le jugent sainement, au contraire des femmes viriles. Elles se mettent en cause dans ce jugement, les femmes viriles jamais. Pour ces dernières, c'est toujours l'homme qui est seul responsable de l'échec, si échec il y a. Au contraire, la femme ultime jugera non seulement son partenaire, mais elle-même, et ira jusqu'à conclure qu'il lui faut tenter des expériences plus difficiles et des conquêtes moins assurées, quitte à se sentir au départ en état d'infériorité, et même d'humiliation.

M.-T. B. — Oui, mais alors à mesure qu'elle développe son intellect, elle est amenée, obligatoirement, à le masculiniser ?

R. A. — Attention !

M.-T. B. — Je veux dire qu'à partir d'une intelligence synthétique, qui reçoit les choses...

R. A. — Oui.

M.-T. B. — ...Elle va être amenée elle aussi à analyser, réduire les concepts...

R. A. — Oui, mais attention, en même temps elle conserve sa féminité, sa beauté reste intacte, et c'est là aussi un signe distinctif : la femme ultime est belle. Et son intellect

séparé, qui est si gênant lorsqu'il s'agit d'atteindre l'état de sommeil profond qu'est le plaisir de la femme, et qui, à ce moment-là, gêne son corps, se trouve au contraire, dans l'état de veille, tout à fait soumis aux exigences ou aux intuitions immédiates et globales de ce même corps. L'intelligence de ces femmes ne procède en fait que par jugements synthétiques, jugements de valeur ou de goût sur lesquels la raison n'a pas de prise. Et pourtant on leur donne toujours raison. Elles ne vivent pas dans l'éthique, mais dans l'esthétique. L'éthique cherche des règles, l'esthétique s'en passe. Je dirai même, en définitive, que si l'intelligence de ces femmes devient parfois raisonneuse, c'est quand elles s'occupent d'elles-mêmes et cherchent à se comprendre. Alors, au lieu de se porter sur les problèmes extérieurs, leur intellectualité en quelque sorte s'intériorise et se met en cause dans sa propre réflexion. Je ne vois pas que la femme virile fasse de même. J'ai toujours l'impression, lorsqu'une femme virile parle du problème de la femme, qu'elle est à côté de la question, et j'en viens presque à dire que c'est le propre de l'homme normal de se voir tel qu'il est et le propre de la femme invertie de se voir telle qu'elle n'est pas.

M.-T. B. — La situation de cette femme paraît alors beaucoup plus dramatique que celle de l'homme ?

R. A. — Tout à fait d'accord.

M.-T. B. — Dramatique et pathétique, si on ne voit pas d'issue ?

R. A. — Une issue dans le couple ? Non, je n'y crois pas. Il existe à notre époque une sorte de superstition démocratique qui veut que tous les problèmes collectifs aient, dans l'absolu, une solution, comme s'il suffisait de faire confiance à l'histoire pour tout résoudre. Je n'en crois rien. Il y a, dans le monde et dans la société, autant de facteurs de divergence que de facteurs de convergence. C'est pour cela que je ne suis pas teilhardien. Les points d'application de ces facteurs sont différents, c'est tout. Mais tout concourt à la montée de la conscience, pour le meilleur et pour le pire.

M.-T. B. — Le destin de la femme ultime vous paraît lui-même dramatique puisqu'il repose sur une contradiction fondamentale. Mais ici l'issue n'est pas la même. Comment voyez-vous cette issue ?

R. A. — La confrontation de l'homme normal et de la femme ultime met en jeu des énergies de haute qualité. Quand l'homme se contente de la femme originelle, cela ne lui pose pas de problèmes particuliers, et il en sort régénéré à bon compte, ce sont des énergies faciles à manier. Un tel homme en tout cas n'est que mieux disponible, ensuite, pour entreprendre ou continuer son œuvre propre... Au contraire, l'homme en présence d'une femme ultime se trouve tout de suite devant une exigence particulière : il ne s'agit pas seulement de prendre cette femme telle qu'elle est, il faut la transformer, et cette transformation à elle seule est une œuvre complète, exclusive de toute autre. L'homme qui se consacre à une telle femme doit s'y

donner entièrement et remettre à plus tard son œuvre propre, ou même y renoncer. C'est cette femme qui est son œuvre. Il faut qu'il s'y voue corps et âme ; il doit dominer la virilité de cette femme et satisfaire sa féminité ; autrement dit c'est une œuvre au sens le plus total du mot ! D'ailleurs dans la mesure où cette femme a une féminité puissante, elle est toujours plus puissante que la féminité de l'homme ! Et par conséquent, l'homme exercera sa virilité, mais sa féminité sera toujours battue ! Or, ce qu'il cherche, c'est justement à développer sa féminité, et à la développer suffisamment pour qu'elle s'intériorise. Aussi, tant que cette femme sera la sienne, et qu'ainsi elle lui restera extérieure, lui aussi aura la sensation de l'échec. La réciprocité dans les échanges d'énergie produit donc ici une double crise. Seulement il se passe ceci, c'est qu'en vertu du jeu des polarités cérébrales qui tend de la dualité à l'unité chez l'homme, et inversement de l'unité à la dualité chez la femme, il y a chez cet homme un profond accord entre cette féminité qui monte en lui et cette virilité qui s'exprime, tandis que chez la femme c'est le contraire ! Cette virilité qui monte en elle est en contradiction avec sa féminité ! Or, il faut que la virilité monte quand même, et par conséquent cela ne peut se terminer que par un drame, une séparation, tout au moins au niveau de l'amour physique...

M.-T. B. — Donc celui-ci est condamné ?

R. A. — Il est condamné d'avance ! L'homme épuisé par ce genre d'amour peut toujours

se régénérer au contact de femmes originelles. Dans l'amour physique, c'est la femme ultime qui, sur le moment, absorbe les énergies de l'homme, et ce dernier, pour se régénérer, est obligé de s'adresser à des femmes originelles avec lesquelles l'échange a lieu en sens inverse. Ces dernières, elles, sont inépuisables. Il y a là une très subtile alchimie, mais les circuits en sont simples. A cause de la nécessité de cette régénération permanente, il est donc rare que l'homme, dans cette rencontre de la femme ultime, puisse être fidèle, au sens banal du mot. Il est un amoureux passionné de cette femme, et il lui est infidèle pour pouvoir rester son amoureux passionné. Ce n'est que plus tard qu'il comprendra le pourquoi de cette liaison. Cette compréhension sera le résidu positif de son amour. C'est pour cela qu'on peut dire que dans l'au-delà de l'amour il n'y a jamais d'échec. Quant à la femme ultime, dès que sa beauté décline, elle cesse évidemment d'être le support de cette alchimie, et elle n'en sort que par cette vertu essentiellement féminine qu'est l'acceptation, le détachement, accompagnée par une sérénité qu'on souhaite paisible et qui, à son tour, ne s'analyse pas...

M.-T. B. — Au pire, c'est la résignation !

R. A. — Une résignation qui peut quand même triompher dans le sens d'une féminité pacifiée, consciente et rayonnante. Il faut cependant bien s'entendre sur ce dernier mot. Le rayonnement ne se mesure pas à son effet sur tel ou tel être particulier, qui en serait le bénéficiaire exclusif. Ce rayonnement-là,

en tout cas, s'exerce dans une sorte de monde invisible et impersonnel, par une communication globale et bienfaisante avec tous les êtres. Je crois qu'on ne peut comprendre la situation de l'homme et de la femme ultimes, au sortir de l'amour physique, qu'en menant à son terme la dialectique de la vérité et de la beauté. Dans l'amour, c'est la beauté qui est l'apanage de la femme et la vérité celui de l'homme, mais l'une et l'autre vont en sens inverse dans le cours du temps. La beauté règne dans la jeunesse et se flétrit dans l'âge mûr, tandis que la vérité n'est pas comprise dans la jeunesse et triomphe dans l'âge mûr. Autrement dit, le temps paraît jouer en faveur de l'homme. L'homme vieillit mieux que la femme ! Et c'est apparemment tout un drame. En fait, la seule issue est que la beauté extérieure se transforme en paix intérieure tandis que la vérité se fond en connaissance, elle-même intériorisée. Je crois qu'il y a chez la femme, à ce moment-là, à partir d'un certain âge, une capacité de don, et surtout de don invisible, qui est considérable et qui va soutenir non pas tel ou tel homme, mais l'humanité, dans ce que le christianisme appelle le mystère de la rédemption par l'intercession de la femme. En apparence, au même moment, c'est l'homme qui possède la liberté d'action, et la femme peut se sentir quand même amputée, mais il lui reste quand même, comme à l'homme à ce moment-là, toute l'ouverture de la connaissance. Remarquez, elle peut oublier qu'elle est femme. Mais sera-t-elle capable, disons à partir de quarante-cinq, cin-

quante ans, après l'amour, ou même avant, cela dépend de son corps, de sa féminité, d'être aussi forte que l'homme ? Je n'en sais rien. Je le crois possible, et la tradition ne dit pas le contraire ! Car à ce sujet il y a dans la tradition des phrases extraordinaires sur la femme qui devient mâle pour entrer au royaume des cieux !

M.-T. B. — Oui ! Mais alors, la femme et la médecine ne sont pas tout à fait d'accord, parce que les facultés du cerveau vont se ralentissant.

R. A. — Qui dit cela ? Non, les facultés du cerveau ne vont pas se ralentissant, en tout cas pas chez l'homme ! Pas chez l'homme de connaissance !

M.-T. B. — Voyez simplement le problème de la mémoire !

R. A. — Attention, la mémoire de quoi ? Justement c'est un problème que la médecine ne comprend pas, parce qu'elle ne le dialectise pas ! La médecine traite ce genre de problèmes d'une façon mécanique, pas du tout dialectique. Elle parle de rendement de la mémoire, mais à quoi mesure-t-elle ce rendement ? Au souvenir d'un tas de petits faits sans importance, à l'érudition « pure » ? Mais l'érudition pure, du point de vue de la connaissance, n'a aucun intérêt. La vraie mémoire n'est pas du tout celle des mots, ou des incidents sans importance, mais la capacité de mettre en structure, de réduire et d'intégrer les mots et les anciens incidents...

M.-T. B. — C'est là en effet où nous pouvons parler avec vous de la seconde mémoire : la seconde mémoire qui est la compréhension !

R. A. — On peut dire qu'à partir d'un certain moment, cette mémoire ne se développe plus, car elle est constituée une fois pour toutes, mais elle subsiste, sauf en cas de gâtisme, évidemment !

M.-T. B. — On ne peut plus alors parler d'individualité. L'être est déjà mort.

R. A. — D'ailleurs, je suis persuadé que la seconde mémoire est l'antidote rêvé contre le gâtisme, contre la sénilité, c'est même le seul antidote ! En général, justement, dans le gâtisme, le vieillard revit certains détails infimes de son passé et s'y accroche. Il en parle sans cesse, sans les relier à rien. Au contraire, c'est parce qu'il y a seconde mémoire qu'il y a capacité de reconstruction du passé — dans le sens d'une abstraction ordonnée, et conquérante, — et le corps, à ce moment-là, survit !

M.-T. B. — Oui ! On finit par avoir l'art de mettre en structure, mais on n'a plus les éléments à y mettre ?

R. A. — Vous disposez à ce moment-là de matériaux entièrement nouveaux, des matériaux très abstraits, peut-être aussi abstraits que les symboles des mathématiques, mais qualitativement ils sont chargés d'une énergie infiniment plus forte et plus noble que les petits événements, que les anciennes anecdotes quotidiennes. C'est l'âge où l'on est capable réellement d'affronter la pensée de Dieu, ou celle de la mort, à tout instant, et de les incorporer réellement à son être.

M.-T. B. — Alors, en fin de compte, où se situe la dernière évolution de la femme « ulti-

me » ? Au départ, vous attribuez à la femme une capacité innée mais inconsciente de connaissance globale. Puis l'homme conquiert cette connaissance et se l'incorpore. La femme ultime n'en est pas pour cela dépouillée. L'amour et la beauté n'ont servi que de médiateurs.

R. A. — Et aussi d'intensificateurs, dans le sens qu'ils ont permis la prise de conscience par l'un et l'autre. Une chose me frappe : du jour où la femme a perdu sa beauté, il lui reste encore quand même la beauté du regard, c'est-à-dire la beauté de la connaissance, et elle peut très bien se fondre en elle ! Toute la différence avec l'homme, à cet âge-là comme à tout âge, c'est que la connaissance, en eux et par eux, n'agit pas de la même façon. Mais il faut prendre les choses sous tous leurs aspects. L'homme, par exemple, conserve beaucoup plus longtemps, en général, une activité sexuelle, génésique. Il faut s'interroger sur cette différence. Lorsqu'une femme déjà âgée veut encore avoir des relations sexuelles avec des jeunes gens, on ne peut pas dire que la relation soit « normale ». On voit bien ce qu'elle en retire : une régénération provisoire, une force de rajeunissement, mais c'est un pur et simple vampirisme, car il est caractéristique que le gigolo lui n'en retire rien, que de l'argent, ou, à la rigueur, une sorte de vernis esthétique, cette pseudo-culture artistique très incohérente des homosexuels, dont ils ne tirent aucune montée personnelle et qui ne servira que plus tard à l'affinement de l'espèce, après passage par la mort de l'actuelle huma-

nité. On est même frappé, au contraire, par l'abrutissement progressif du gigolo, sa régression infantile. Le cas de l'homme âgé continuant à avoir des relations sexuelles avec des jeunes femmes est exactement l'inverse, et seules les femmes viriles veulent y voir une situation analogue. L'homme, bien entendu, s'y régénère lui aussi, physiquement, mais il ouvre en même temps à ces jeunes femmes tout un monde neuf et positif. C'est le cas bien connu de la promotion individuelle et sociale des courtisanes. Il n'y a aucune possibilité de culture individuelle réelle chez le gigolo, il y en a au contraire une, et remarquable, chez la jeune courtisane. Toute la différence est là. La femme ne communique pas sa connaissance « ultime » de façon individuelle visible ou active; l'homme, si. La première possède une connaissance statique, le second une connaissance dynamique. La première n'a pas besoin de s'écouler dans des œuvres séparées, celle de l'homme produit des œuvres. Cela ne veut pas dire que la connaissance de la femme n'agit pas, mais qu'elle agit dans l'invisible. En d'autres termes, on arrive à la notion que la chasteté est l'état idéal de la femme ultime âgée, tandis que le maintien le plus prolongé possible de son activité génésique est l'état idéal de l'homme ultime également âgé. Il n'empêche que la femme ultime, par cette connaissance en elle devenue consciente, arrive à un couronnement idéal de virilité, sans rien perdre de sa féminité. C'est sans doute l'aboutissement de la voie mystique, par opposition à la voie gnostique, mais une conscience virile

y est présente. On ne saurait parler de subordination à l'homme ou d'inégalité. C'est une autre approche de la virilité ultime, c'est tout. Je peux en un sens parler de subordination, si j'admets que la voie mystique est la voie nocturne et la voie gnostique la voie lumineuse, mais la tradition, après avoir rejeté la femme, l'élève à nouveau, puisque cette tradition dit également que la femme qui sera faite mâle entrera au royaume des cieux. Cette fameuse parole de l'Evangile de Jacques est extrêmement sibylline. Pourtant, ainsi comprise, elle devient claire.

M.-T. B. — Ce qui est assez curieux, c'est que vous devriez être prédestiné aux femmes ultimes, alors que Dupastre, lui, dans *Les Yeux d'Ezéchiel,* se marie avec Sylvie qui est une femme originelle !

R. A. — Ce n'est qu'une femme originelle, mais ils se séparent et il va vers Hélène qui, elle, est une femme ultime...

M.-T. B. — Et dans *La Fosse de Babel,* il y a également la femme originelle, Marie.

R. A. — C'est cela, oui !

M.-T. B. — Et la femme ultime, Françoise...

R. A. — Mais c'est celle-ci qui joue le rôle capital. Il fallait bien montrer les mouvements de la dialectique. Selon les époques, dans la vie d'un homme il y a alternance ou balancement mais aussi parfois simultanéité entre les deux genres d'expériences, et c'est l'expérience de la simultanéité qui est la plus significative, car on y assiste clairement aux échanges d'énergie sur les différents plans. Il est certain qu'un homme en proie à une femme ultime ne peut que s'y consacrer corps et

âme, parce que l'âme et le corps sont véritablement l'enjeu de l'expérience. Pourquoi le corps ? Parce que du point de vue des échanges d'énergie sexuelle une telle femme — par essence — est un gouffre sans fond ; dans la mesure où sa virilité proteste contre sa féminité et refuse d'accepter que sa féminité soit comblée, elle se veut volontiers frigide, nous l'avons déjà dit. Elle ne l'est pas, elle veut l'être. Est-elle réellement comblée, physiquement ? Elle dit que non, même si le corps de l'homme croit que si. Seulement, la pensée de l'homme hésite toujours à se prononcer, bien entendu, parce que le corps peut se penser pour un très bon étalon de mesure, mais c'est quand même la pensée « extérieure » au corps qui se prononce finalement.

M.-T. B. — Les corps comprennent très bien, en fin de compte...

R. A. — Le corps de cette femme reconnaît être comblé, mais son esprit refuse cet aveu. J'ai pu souvent penser avoir satisfait ce genre de femmes et cependant ma pensée en doutait ! Mon corps disait oui, ma pensée disait non ! Situation énigmatique, créant un problème, et qui fait qu'à ce moment-là, la pensée comme le corps se piquent au jeu et l'intensifient encore jusqu'à l'épuisement. On a alors l'impression que l'esprit de l'homme doit intervenir autant que son corps. L'esprit ne reste pas simple spectateur du jeu du corps, comme avec la femme originelle. Il participe, il se donne aussi. En cours d'expérience, on arrive ainsi à ce résultat que si le corps est satisfait, c'est l'esprit qui ne l'est

pas, et inversement. A certaines époques, cela peut apparaître comme l'œuvre ultime de l'homme, le moyen extrême de son évolution ! Cependant interviennent les lois de l'amour physique qui sont des lois de déclin et même de satiété. Cette période de déclin ou de satiété n'est d'ailleurs nullement une période de nausée, mais une période d'attente où la capitalisation des fruits de l'amour, ou plutôt leur transmutation, devient de plus en plus consciente et crée une autre pression, celle de l'œuvre qu'on va en tirer et qui déjà gravite sourdement, — une œuvre qui ne traduit que la transmutation de l'être opérée par cette expérience. Il n'y a jamais continuité, il n'y a jamais non plus recommencement. Ma propre vie a été ainsi longtemps faite d'alternances entre les deux types de femmes, originelles et ultimes, et aussi d'alternances entre l'écriture et l'amour, puis je crois avoir compris la loi qui commandait ces changements et ces échanges...

M.-T. B. — Et dans *La Fosse de Babel* vous décrivez non plus une alternance mais une simultanéité.

R. A. — Ce qui permet à l'expérience de la femme ultime d'être poussée à sa plus haute intensité et d'être enfin comprise.

M.-T. B. — Sur le moment, vous avez eu l'impression que vous étiez en train de gâcher du temps...

R. A. — Parce que je doutais toujours de l'adhésion profonde de ma partenaire, qui m'apparaissait alors comme un obstacle à l'expansion de ma propre vie. D'ailleurs je n'écrivais plus, sauf parfois des bribes de

Journal, ce qui est une autre façon de fuir l'écriture. A la fin j'ai compris. Les nouvelles expériences de cet ordre m'apparaissent désormais sous un jour tout nouveau...

M.-T. B. — C'est-à-dire ?

R. A. — L'interrogation est en absente, l'obsession aussi. Elles ne peuvent plus être un obstacle. Peut-être même sont-elles un aiguillon pour l'écriture...

M.-T. B. — C'est qu'alors la passion en est absente elle-même...

R. A. — Ou qu'elle est transmuée en quelque chose d'autre, de moins tâtonnant, de plus efficace.

M.-T. B. — Ces expériences avec une femme ultime finissent au fond sans drame, sans rupture violente, comme si les deux partenaires accédaient ensemble à un niveau plus élevé de compréhension...

R. A. — C'est exact. Je ne crois pas qu'il puisse y avoir dans ce cas de ruptures violentes.

M.-T. B. — Alors maintenant, vous seriez capable de mener une telle expérience avec une femme ultime et de continuer à écrire dans le même temps ?

R. A. — Je le crois.

M.-T. B. — Est-ce que vous vampirisez la femme ?

R. A. — Dans le cas de la femme ultime ou de la femme originelle ?

M.-T. B. — Dans les deux cas.

R. A. — La femme originelle, par essence, est inépuisable. Mais il y a toujours échange. Elle vous régénère, et vous, vous l'aidez à s'éveiller, à s'élever.

M.-T. B. — Comment vous régénère-t-elle ?

R. A. — Parce que l'amour physique, s'il est bien fait, est la meilleure technique de désintoxication qui soit au monde. L'amour brûle les déchets accumulés dans le corps de l'homme par le jeu forcené de l'intelligence analytique. Mais cette opération procède d'une véritable alchimie. Il y a transmutation. Ces déchets sont pour la femme un aliment dont elle se nourrit et s'embellit...

M.-T. B. — Et avec la femme ultime ?

R. A. — Il y a aussi échange, mais c'est plus difficile à voir. Elle paraît vous vampiriser dans l'instant et vous paraissez la vampiriser à terme, mais ces mots sont tout à fait impropres. Si je dis qu'elle paraît être vampirisée à terme, c'est qu'elle sort de l'expérience très différente de ce qu'elle était à l'entrée. Souvent, ces femmes « ultimes », sont en effet, au départ, très futiles. Les problèmes de goût l'emportent chez elles sur les problèmes de la connaissance. et elles paraissent très extériorisées, entraînées par exemple par toutes les tentations de la mode et de la coquetterie. A la fin, elles aussi s'intériorisent, mais du dehors on peut alors les juger un peu éteintes.

M.-T. B. — Ne croyez-vous pas que le vrai drame de la femme, c'est que l'homme en général ne cherche pas à la faire progresser ?

R. A. — C'est une question d'évolution et de puissance chez l'homme, une question d'intelligence virile. Il y a des intelligences viriles et d'autres qui ne le sont pas... Un homme de bonne qualité n'accepte pas l'échec. Il

cherche à le dominer par l'intelligence et il se met ainsi dans les meilleures conditions pour le dominer aussi sur le plan physique. Je ne crois pas du tout, si l'intelligence est virile, que l'intelligence et la force physique soient, dans l'amour, exclusives l'une de l'autre, au contraire. Mais il y a des intelligences d'essence homosexuelle qui se complaisent dans l'échec et veulent à tout prix que la vie soit absurde. Je ne crois pas que ces hommes-là puissent comprendre l'amour et le dominer.

M.-T. B. — Il y a quand même une sorte de concurrence qui s'établit entre l'amour et la création d'une œuvre. L'homme qui se consacre à son œuvre va trouver que ce genre d'amour est trop difficile et abandonner la femme à mi-chemin...

R. A. — Oui et non. Le problème est de savoir si un homme qui a fait une fois une expérience complète avec une femme « ultime » et qui s'en est dégagé pour créer, pourra recommencer une expérience analogue avec une autre femme de ce genre. Pourquoi non ? Cette seconde fois il entrera dans cette expérience les yeux ouverts tandis que la première expérience avait été entreprise les yeux fermés. Ce n'est pas un simple recommencement. Il y a la seconde fois un propos délibéré, et aussi la chance que cette fois l'expérience soit menée plus directement, les sportifs diraient avec plus de décontraction, ce qui en intensifie le cours.

M.-T. B. — L'homme peut juger que cette nouvelle expérience ne lui apprend rien et qu'elle

est inutile... Croyez-vous dans ce cas à la gratuité ? Inutile et difficile, cela ne va pas ensemble et n'encourage pas à recommencer. L'homme va préférer désormais les femmes faciles ?

R. A. — Pas forcément. Il y a toujours deux possibilités, comme pour le Bouddha qui a atteint le nirvana. Il peut décider de rester au ciel ou de redescendre sur terre, simplement pour aller y former et y chercher d'autres Bouddhas... J'admets que, pendant la création d'une œuvre, l'homme ne s'adresse qu'à des femmes originelles, simplement pour la régénération quotidienne de ses énergies. Mais on ne peut pas être toujours en état de création. La fin d'une œuvre débouche sur un vaste espace vierge, qu'il faut peupler. Je ne parle pas bien entendu pour les épiciers des lettres chez qui l'écriture est une fonction tranquille qu'on remplit de sept heures à midi, tous les jours, quitte à passer ensuite l'après-midi au Bois ou au cinéma, et dont la vie sentimentale ou sexuelle suit probablement le même train régulier. Je parle du créateur véritable. Un tel homme, une fois la première expérience achevée, est beaucoup plus conscient de ses moyens, et il aura presque sûrement le besoin d'en vérifier le meilleur emploi... Vous allez me dire que sa partenaire, dans ce cas, le sentira très étranger, très lointain, très détaché de cet amour...

M.-T. B. — C'est elle qui va payer cette décontraction dont vous parlez. Elle va se sentir objet d'expérience. Je ne crois pas que sa

conscience y trouve un apaisement particulier... Toute la difficulté va retomber sur elle...

R. A. — Si l'amour devient pur et simple érotisme de répétition, d'accord. Mais alors l'esprit n'y a plus de part, et l'homme aussi est à plaindre. Seulement y a-t-il jamais répétition pure et simple ? Je ne crois pas. Cette sorte de disponibilité nouvelle de l'homme se fond en tendresse, en attention supérieure tournée vers l'être même de la femme.

M.-T. B. — Il y a une chose assez frappante dans les rapports de Dupastre et de Françoise de Sixte. Il accepte sereinement une certaine vénalité de la femme qu'il aime.

R. A. — Oui.

M.-T. B. — Comment pouvez-vous justifier cela ?

R. A. — Un ésotériste vous répondrait qu'il y a de grandes correspondances occultes entre l'amour et l'argent. Les trois catégories de femmes se retrouvent ici. La femme originelle, c'est la femme au foyer, elle est entretenue et dépendante. La femme virile moderne, c'est l'inverse, elle se veut indépendante et refuse énergiquement d'être entretenue, elle considère la vénalité comme humiliante, elle veut travailler pour ne dépendre de personne. Enfin la femme ultime renverse encore une fois l'inversion : elle se veut entretenue et indépendante, mais le mot « entretenue » prend alors un sens particulier. C'est que cette femme a le sens de la valeur de ce qu'elle donne en échange. Près de l'homme, autour de l'homme, elle s'occupe de tout ce que l'homme est incapable de

gérer, elle a son domaine : le climat affectif et esthétique. Son domaine, c'est celui du goût...

M.-T. B. — La femme, alors, ce sont les objets...

R. A. — Non, le goût, ce ne sont pas seulement les objets, c'est aussi un certain climat intérieur, une intuition qui fait qu'il n'y a jamais de faute dans la communication, une capacité à corriger toutes les fautes contre l'unité sans les souligner. Cela vaut très cher, cela ne s'évalue pas...

M.-T. B. — Elle rétablit ce que j'appellerai l'ordre des choses, par opposition à l'abstraction, qui désunit plutôt, qui sépare...

R. A. — Ce sont deux formes d'intelligence qui se complètent et se corrigent si besoin est. L'homme peut bien alors lui payer ses robes... C'est d'ailleurs pour cette raison que l'homme normal, de son côté, ne ressent aucune fausse pudeur quand il donne de l'argent à une femme. Il paie la chose la plus précieuse et la moins banale. Cet échange n'implique aucun esclavage, plutôt une libération...

M.-T. B. — Chez l'homme très évolué, alors...

R. A. — Peut-être, en effet, reconnaît-on la qualité d'un homme à son attitude devant la prostitution. Seuls les bourgeois qui surestiment la valeur de l'argent viennent sans cesse moraliser le problème de la prostitution. Ce sont les mêmes pour qui la pauvreté est un péché, le signe d'une faute cachée. La prostitution les gêne, la pauvreté aussi, ils se voilent les yeux devant elles, ils donnent

de l'argent à une femme de la même façon qu'ils font la charité à un pauvre, avec de la honte ou du mépris.

M.-T. B. — La femme aussi peut avoir honte. Il vaudrait mieux lui donner de l'argent sans rien lui demander...

R. A. — D'accord, mais la situation est complexe. En ne lui demandant rien, vous risquez de l'offenser aussi, d'une autre façon...

M.-T. B. — Les communistes vous répondraient que le mieux est alors de lui donner du travail, d'organiser la société pour qu'elle ait un travail normal.

R. A. — Il faut alors admettre que la femme est faite pour travailler. Certaines femmes, oui, toutes non.

M.-T. B. — C'est un fait que vous avez écrit que « la prostitution apparaît comme l'expression de la plus haute essence et de l'intime prédilection de la féminité ». Vous vous situez en dehors de la morale.

R. A. — Tout à fait. D'une façon générale, je ne crois absolument pas aux règles. J'en reviens toujours à Maître Eckart, qui est inépuisable : « Ce ne sont pas nos actes qui nous sanctifient, c'est nous qui sanctifions nos actes. »

ésotérisme et structure absolue

Marie-Thérèse de Brosses. — Raymond Abellio, le titre de vos ouvrages : *Heureux les Pacifiques, Les Yeux d'Ezéchiel sont ouverts, La Fosse de Babel, Assomption de l'Europe, Vers un nouveau Prophétisme, la Bible document chiffré;* tous ces titres, se réfèrent à la Bible. Est-ce voulu ?

Raymond Abellio. — Au départ, ce n'est pas un propos délibéré, mais la tournure de ma pensée m'a conduit vers la tradition, notamment vers la Bible qui, à cet égard, contient à peu près tout.

M.-T. B. — Vous me disiez avoir été intéressé très jeune par l'ésotérisme !

R. A. — Très jeune, c'est beaucoup dire. J'ai toujours été intéressé par la philosophie et j'ai longtemps considéré que l'ésotérisme faisait partie de la philosophie. Et surtout, la façon assez personnelle que j'avais de comprendre le christianisme me tournait vers l'ésotérisme chrétien. Je m'étais fait, vous le savez, une religion à moi, et j'ai toujours eu la notion de l'existence, sous le christianisme visible, d'un courant de pensée plus pro-

fond, qui créait en moi un appel. Ce n'est que beaucoup plus tard, lorsque j'ai rencontré celui que j'appelle mon maître, Pierre de Combas, que je suis réellement entré dans l'ésotérisme en tant que tel.

M.-T. B. — Vous avez eu alors avec l'ésotérisme un contact direct et conscient.

R. A. — Là aussi, c'est beaucoup dire. Je n'ai jamais eu l'impression d'être ce qu'on peut appeler un ésotériste pur. Je voulais être un philosophe.

M.-T. B. — Parce que la philosophie est très différente ?

R. A. — Parce que les ésotéristes se méfient en général de la philosophie, et tracent à ce sujet des frontières précises. Or je n'ai jamais aimé les frontières...

M.-T. B. — De toute façon, votre porte d'entrée, si je puis dire, a été l'ésotérisme chrétien ?

R. A. — Sûrement ! Je ne me suis intéressé à l'orientalisme que plus tard. En 1943, lorsque j'ai rencontré Pierre de Combas, tout cela s'est clarifié et classé, et, c'est à ce moment-là que j'ai fait la jonction avec le courant traditionnel de l'ésotérisme dans son ensemble, ce qui ne m'a pas empêché de rester toujours dans une ligne très occidentale !

M.-T. B. — Donc, ce n'était pas du tout une simple curiosité qui vous poussait mais beaucoup plus une recherche en fin de compte !

R. A. — Une recherche, et même une vocation, par exemple lorsqu'il s'agissait de fonder par la réflexion ce christianisme très personnel qui était une part importante de ma vie. Et

plus tard il en fut de même. Quand j'ai quitté la politique, l'ésotérisme ne m'a pas seulement donné une occupation intellectuelle de remplacement, mais une base éthique pour justifier et légitimer une transformation vitale profonde.

M.-T. B. — Mais comment l'ésotérisme est-il venu pour vous en contradiction avec votre goût pour la philosophie ?

R. A. — Je ne suis pas un philosophe universitaire, et, dans ces conditions, j'ai eu, certainement, une formation philosophique très disparate, très peu systématique, et finalement la philosophie a été pour moi plutôt un mode de vie qu'un mode d'acquisition de connaissances ! L'ésotérisme me parut, au début, un ensemble de philosophies parmi d'autres. Je ne l'ai pas spécialement soumis à la critique philosophique universitaire. Ce fut plutôt l'inverse qui se passa. L'ésotérisme m'a beaucoup servi à trouver ma ligne dans le fatras ou l'éclectisme des doctrines philosophiques.

M.-T. B. — Cependant il y a à la base des études philosophiques une certaine ouverture, une rigueur, alors que les études ésotériques requièrent un certain esprit de soumission !

R. A. — Ce que vous dites là est une vérité d'arrivée et non de parcours, et encore moins de départ. Au départ, on peut dire au contraire qu'il n'y a pas de rigueur du tout dans l'éclectisme philosophique universitaire, ou dans la scolastique universitaire. Pour moi, en tout cas, je ne trouvai qu'assez

tard le mode de pensée philosophique rigoureux dont j'avais besoin fondamentalement pour clarifier ma vie et l'unifier. J'ai toujours eu une exigence fondamentale de rationalité. Lorsque j'ai eu enfin dégagé les grandes lignes de cette philosophie, c'est alors que m'est apparu ce qu'on peut appeler le dogmatisme de l'ésotérisme, tout au moins dans sa formulation actuelle. Et la philosophie à son tour, mais une philosophie enfin constituée en moi, m'a aidé à me dépouiller de ce reste de dogmatisme. En quelque sorte, j'ai d'abord commencé par vivre et je n'ai réfléchi qu'ensuite. Je crois que c'est l'ordre normal, même si notre philosophie universitaire fabrique en série des petits monstres raisonneurs particulièrement précoces.

M.-T. B. — Ils raisonnent, ils ne réfléchissent pas ?

R. A. — Ils sont tous capables de vous faire sur n'importe quel sujet, et avec beaucoup de citations, un discours réglé, en trois points : premièrement la solution empiriste ou matérialiste, et pourquoi elle n'est pas bonne, deuxièmement la solution idéaliste ou intellectualiste, et pourquoi il faut la rejeter, troisièmement une synthèse de juste milieu, un bel échafaudage verbal. La spéculation philosophique est devenue un mécanisme, une sorte de fonction intellectuelle indépendante de toute autre fonction vitale. Je m'étonne toujours, en voyant tourner ce mécanisme, que nous ayons tant de gens à la fois si savants et si peu vivants. Cette façon de spéculer, au fond, c'est leur façon de vivre, de vivre à côté de la vie,

c'est leur façon d'agir, comme si l'action était, dans tous les domaines, même celui-là, le produit d'un tempérament plutôt que d'une réflexion.

M.-T. B. — Même les marxistes ?

R. A. — Le marxisme est, au départ, le résultat d'une prise de position qui résulte elle-même du tempérament. Lorsque j'étais marxiste, même si le marxisme m'apparaissait comme une idéologie sur laquelle je pouvais disserter indéfiniment, il était surtout pour moi le champ d'expansion d'une passion révolutionnaire ou activiste. Le fondement de cette idéologie, la réflexion sur cette action ne sont venus qu'après, quand je me suis mis à m'interroger sur l'action en général. Jusque là je ne faisais que des réductions incomplètes.

M.-T. B. — Dans la mesure où vous vous orientiez vers ces recherches ésotériques, est-ce que cela ne gênait pas votre activité politique ?

R. A. — C'est justement le point. Quand il s'est présenté, à moi, en bloc, dans la personne d'un ésotériste qui faisait bloc à son tour avec sa science, l'ésotérisme m'est apparu d'abord comme la contradiction de la politique, non pas de la politique que je menais en particulier, mais de la politique dans son ensemble, à ce moment de mon évolution... Le conflit qui s'est ouvert en moi en 1943 n'a donc pas été le conflit entre la philosophie et l'ésotérisme, entre la philosophie officielle, universitaire et rationaliste, et l'ésotérisme en tant que corps dogmatique et peu fondé rationnellement ou mal fondé, le

vrai conflit, à ce moment-là a été entre mon activité politique et l'enseignement ésotérique. Pierre de Combas posait l'ésotérisme comme une position vitale, opposée à l'engagement dans l'action sociale ou dans l'action profane, et c'est là-dessus que je me suis battu contre lui !

M.-T. B. — Une volonté de connaissance contre une volonté de puissance. Comment avez-vous réagi, personnellement ?

R. A. — Il est tombé au bon moment, comme toujours ! Ces choses-là ne se produisent que lorsque l'histoire est mûre. Au départ j'ai réagi avec une certaine hostilité qui ne faisait que cacher une mauvaise conscience. Je me suis battu contre de Combas. Je crois vous l'avoir déjà dit, il me reprochait d'employer le conditionnel dans mes articles : « L'histoire s'écrit à l'indicatif et même au présent de l'indicatif ». Et il ajoutait : « Essayez de faire une expérience : supprimez le conditionnel dans toutes vos phrases; mettez vos phrases à l'indicatif ! ».

M.-T. B. — Evidemment, cela change tout ! Cela donne en fin de compte plus de rigueur au raisonnement ?

R. A. — Non, ce n'est pas une question de raisonnement. Cela relativise l'action et la remet à sa juste place ! Par exemple, cela détruit en vous toute idée de « choix »; vous avez l'impression non pas de faire l'histoire, mais d'agir une histoire déjà faite !

M.-T. B. — Et cela vous donne une plus grande humilité ?

R. A. — Cela change complètement votre système de pensée. Disons que cela vous ramène à chercher les causes finales. J'ai souvent cité cet aphorisme étrusque que je mets dans la bouche du Père Carranza : « Ce n'est pas parce que deux nuages se rencontrent que l'éclair jaillit, c'est afin que l'éclair jaillisse que deux nuages se rencontrent ». Evidemment cette conception de l'histoire suppose une sorte de connaissance ou d'omniscience prophétiques, déjà constituées, et je ne savais pas encore qu'il faut faire une distinction fondamentale entre « prévision » et « prophétisme ». Aussi cette position de Pierre de Combas me paraissait cacher une attitude à la fois orgueilleuse et naïve, et même une sorte de charlatanisme inconscient. Je me battais contre le dogmatisme de ses prévisions alors qu'il m'eût fallu passer outre et m'ouvrir à la lumière de son prophétisme. Je me suis battu pendant plus d'un an, mais j'étais déjà converti sans le savoir. Cette période a coïncidé, il ne pouvait en être autrement, avec la crise que je traversais au point de vue politique. Je ne pouvais plus être de ceux qui mettent, en politique, tout le bien d'un côté et tout le mal de l'autre. En 1943, je me disais que, quelle que soit l'issue de la guerre, rien ne serait réglé. Aucune des victoires possibles ne me plaisait. Aucune ne me semblait valoir qu'on se donnât à fond pour elle.

M.-T. B. — Votre violence activiste au lieu de se dégrader en déception était transformée en acceptation, en compréhension ?

R. A. — Exactement. Pour combler le vide qui s'ouvrait devant moi il fallait, bien entendu, que l'ésotérisme m'apporte d'abord la justification ou la raison de mon échec et qu'il m'en montre ensuite la face positive. La justification, c'était facile. Tout l'ésotérisme actuel parle de notre époque comme d'un « âge noir », d'une « fin de cycle », et Pierre de Combas la voyait même comme une époque prédiluvienne. A cet égard, mon échec n'était qu'une infime parcelle de l'échec de tous. C'était à la fois rassurant et exaltant. Mais il y avait aussi la face positive, la construction de l'Arche qui devait recueillir symboliquement les survivants du déluge. Notez bien qu'il ne s'agissait pas par là d'inventer une nouvelle activité militante. Je n'ai jamais conçu rien de tel, ou du moins j'ai presque tout de suite su qu'une activité de regroupement, de rassemblement, était, dans ce domaine, tout à fait secondaire et devait en tout cas s'imposer d'elle-même, le moment venu, en dehors de toute initiative concertée. Non, il s'agissait d'une attitude intérieure, d'une compréhension. De 43 à 45, j'ai réellement changé de peau. En tant que corps de doctrine, l'ésotérisme, au fond, comptait moins que le climat quasi-mystique où il me faisait vivre. Lorsque je me suis retrouvé, à la fin de 44, devant les plus grandes difficultés matérielles de ma vie, ce passé qu'on me reprochait et qu'on prétendait juger avait été liquidé par moi bien avant.

M.-T. B. — C'était une partie révolue de votre vie ?

R. A. — C'était une partie révolue qui était, à la fois, liquidée par moi et jugée par les

autres ! La situation était inconfortable. parce que j'avais l'impression d'un énorme malentendu, mais enfin je l'ai assez bien acceptée. Dans de telles périodes, on court, bien entendu, au plus pressé, on a besoin de contreforts immédiats, et sans doute n'étais-je pas assez solide pour me contenter d'une méditation paisible et progressive. J'ai vécu durant l'hiver 44 dans une sorte d'état mystique, j'ai pris le raccourci habituel, et peut-être est-ce pour cela que je peux aujourd'hui parler des états mystiques comme j'en parle, en les opposant à l'activité gnostique, et en les considérant comme insuffisants à eux seuls. Mais cet hiver-là, quand je lisais saint Bonaventure ou les Orientaux, je dois dire qu'ils me suffisaient pleinement. Ce n'est que plus tard, alors que j'avais retrouvé une certaine paix physique, que j'ai mis l'ésotérisme en question et essayé de le juger d'une façon philosophique plus rigoureuse.

M.-T. B. — A quelle époque ?

R. A. — A partir de 47-48.

M.-T. B. — Vous aviez déjà écrit et publié *Vers un nouveau Prophétisme.*

R. A. — J'en avais écrit entièrement une première version durant l'hiver 44-45, version que j'ai complètement refondue un an plus tard.

M.-T. B. — Vous n'étiez pas déjà révolté par le côté un peu dévorant de l'ésotérisme ?

R. A. — J'avais plutôt l'impression qu'il y avait dans l'ésotérisme un noyau indestructible de vérité, un corps de doctrine réellement traditionnel présent dans toutes les religions

comme centre vivant et caché, mais qu'au-delà ce noyau s'enveloppait de franges, de constructions extérieures qui relevaient souvent de la fantaisie, de simples créations humaines... Entendons-nous bien. Toutes les philosophies, et l'ésotérisme comme elles, se développent forcément à partir d'axiomes ou de principes. Pour l'ésotérisme, l'axiome de départ est très clair : on y reconnaît la possibilité, en tant qu'acte vécu, dans l'homme et dans l'Etre, d'une unité primordiale, ou en tout cas de la non-dualité en tant qu'état de communion active, la possibilité entre tous les êtres d'une influence spirituelle unifiante, exactement ce que refuse par exemple l'existentialisme sartrien. C'est cette influence spirituelle dont le passage ou plutôt le déversement dans un être crée l'état de communion, d'illumination, nommé par certains, selon moi à tort, état supra-mental, car il est, si l'on peut dire, l'état le plus « mentalisé » qui soit. De cet axiome découlent, comme dans l'*Ethique* de Spinoza, un certain nombre de connaissances nécessaires, une métaphysique. C'est cela le noyau central. Mais, au-delà, la tradition s'est encombrée de gloses et de constructions innombrables qui ne découlent pas du tout nécessairement des principes de base, des constructions qui sont le produit de l'histoire, et que pourtant la plupart des ésotéristes reproduisent pieusement. René Guénon a été le premier, à l'époque contemporaine, à mettre un peu d'ordre dans ces constructions et à tracer des lignes de partage.

M.-T. B. — Vous n'êtes pas pourtant spécialement guénonien ?

R. A. — Je ne suis pas persuadé qu'il soit allé assez loin. Très souvent il se contente de faire la critique externe des textes. Or il faut arriver à la critique interne, c'est-à-dire à revivre réellement l'enseignement ésotérique, et même finalement, après s'en être servi, à le rendre inutile et le remplacer par un véritable acte re-créateur. Les doctrines fondamentales se trouvent ainsi trop souvent dénaturées par les épigones et tournent au dogmatisme. C'est frappant par exemple pour la Kabbale, surchargée d'un fatras d'érudition, et aussi pour la science numérale, où l'on répète mécaniquement des opérations très artificielles. Très vite, par exemple, un certain nombre de conséquences pratiques que Pierre de Combas tirait de l'ésotérisme m'ont paru illégitimes et cela a été très éclairant pour moi ! Je n'ai jamais été satisfait par la science numérale de Pierre de Combas. J'acceptais le principe d'une numérologie ésotérique, mais son application me paraissait souvent relever d'une certaine fantaisie. Notez que ces exercices, même s'ils étaient aventureux, procédaient d'une attitude initiale juste. C'était leur côté positif. Mieux vaut se tromper de cette façon que se contenter mécaniquement de l'arithmétique quantitative des modernes. Seulement il faut se rendre compte de ce qu'on fait, et ce n'est pas facile. Dans mon premier roman, *Heureux les Pacifiques,* un de mes héros, Pujolhac, reprend les conceptions de P. de Combas en matière de science

numérale, avec l'assentiment de celui-ci qui était encore en vie à ce moment-là. Mais il est bien certain que j'achoppais, là, à des difficultés. Dans un roman cela pouvait aller, mais pas ailleurs. Je n'acceptais pas de présenter la science des nombres de cette façon empirique et irrationnelle sans support réel dans la Tradition. Seulement, lorsque j'ai voulu, en 1945, mettre un peu d'ordre dans cet enseignement et trouver des modes opératoires plus systématiques, j'ai tâtonné pendant des mois. Finalement, j'ai bénéficié d'un coup heureux, un jour, au printemps 46, où des bribes éparses venant de tous les côtés de ma recherche se sont brusquement rassemblées, je ne sais trop comment, dans une sorte d'inspiration. Ce fut sûrement une des journées, une des heures les plus importantes de ma vie.

M.-T. B. — Vous y faites allusion dans l'introduction de votre premier essai sur la *Bible, document chiffré.*

R. A. — Oui. Ce ne fut pas une inspiration ordinaire.

M.-T. B. — Quelle était votre idée ?

R. A. — J'ai dégagé du brouillard une clé dont la base mathématique est d'ailleurs suggérée parfois dans la Tradition, mais sans que cette base ait fait l'objet, à ma connaissance, d'une étude systématique. Il s'agit de la structuration polygonale du cercle en vingt-deux polygones réguliers, exactement le nombre des lettres de l'alphabet hébraïque. La clé, ce fut de faire correspondre à chaque lettre le nombre des côtés de ces polygones. On obtenait ainsi, pour les lettres, une suite de valeurs

tout à fait différente de la suite habituelle en usage chez les ésotéristes. Et, dès le départ, ce fut foudroyant. Les premiers essais d'application m'ont donné des concordances bouleversantes avec les nombres de la Kabbale, des concordances par dizaines, par centaines. Et un jour, à la fin de 1946, Pierre de Combas me dit, avec beaucoup d'humilité : « Bien, je ne m'occupe plus de ces choses-là, c'est vous qui vous en occuperez, vous avez sûrement trouvé quelque chose ».

M.-T. B. — Et vous n'avez pas alors renversé les rôles ?

R. A. — Il n'en était pas question ! Sur un certain plan d'exégèse biblique ou d'enseignement verbal, P. de Combas était irremplaçable. Je n'ai pas connu d'homme plus évocateur, plus illuminateur. Là, il touchait au noyau fondamental, irréductible et indestructible de l'ésotérisme. Il avait beau être faillible au-delà, cela n'avait pas d'importance quant aux principes. Réellement, par lui, l'influence spirituelle passait. C'est d'ailleurs un des enseignements essentiels de l'ésotérisme, que même les erreurs contiennent une part positive, et découvrir cette part est plus important que de dénoncer l'erreur, ce qui est une attitude seulement négative. C'est l'esprit même de ses exercices qui était valable. Il m'avait enseigné que les nombres sont des nœuds qualitatifs, des pôles de structures et pas seulement des additions de quantités. C'est par lui au fond que j'ai découvert le structuralisme, c'est-à-dire que les relations entre les termes sont plus importantes que les termes. Et, à partir de là, bien d'autres

choses. Eh bien, voyez-vous, pour nous en tenir à cet exemple, je n'ai pas l'impression que la majorité des ésotéristes manient la science numérale dans cet esprit dialectique. Même Guénon. Et c'est quand même une pierre de touche significative. Cela laisse penser que leur adhésion aux principes de base, tout en étant parfaitement sincère, n'a pas en eux une force de conversion suffisante.

M.-T. B. — C'est ça ! Il y a d'un côté les ésotéristes et de l'autre côté l'ésotérisme !

R. A. — Ils répètent, ils ne recréent pas.

M.-T. B. — Inversement, devant cet ouvrage diffus et complexe que vous avez intitulé *La Bible, document chiffré,* ils doivent penser que vous, vous avez trop créé...

R. A. — C'est exact. J'ai commis l'excès inverse. Je me suis tout de suite trouvé, avec ma clé, devant une telle profusion, un tel foisonnement de résultats que j'ai été pris d'une sorte de vertige. J'aurais pu me contenter de cet état et le nommer « illumination » sans mentir mais, en bon rationaliste, j'ai voulu mettre de l'ordre et explorer la chambre aux trésors et, pendant deux ans, je m'y suis perdu. C'est l'expérience habituelle de la science : à mesure qu'on avance, non seulement l'horizon s'éloigne ou recule, mais il s'élargit. J'ai écrit les deux volumes de *La Bible, document chiffré,* pour me sauver de cet état, qui me stérilisait, si j'ose dire, par excès de plein. Mais je n'avais pas autant d'esprit critique qu'aujourd'hui et le résultat ce sont ces deux livres mal décantés, aventureux en beaucoup d'endroits et qu'il faudrait refondre...

M.-T. B. — Vous le ferez sûrement un jour.

R. A. — Peut-être. Je ne sais pas.

M.-T. B. — En tout cas, vous avez dû vivre, en les écrivant, une aventure spirituelle passionnante.

R. A. — Certainement.

M.-T. B. — Vous admettiez, comme postulat, que l'hébreu est une langue initiatique ?

R. A. — Je l'admettais, en effet, parce que *la Genèse* de Moïse est un livre capital, le livre de base de tout notre cycle historique. Mais très vite, cette conviction se renforça en moi. Les premières applications numérales firent apparaître, dans ce texte, un foisonnement de coïncidences si extraordinaire, que le hasard ne pouvait sûrement pas expliquer, et d'une contexture si serrée que la question s'imposait d'elle-même : aucun esprit humain ne peut ainsi enfermer tant de choses sous un volume si réduit. Cette analyse, à laquelle je procédais et qui paraissait sans fin, impliquait de la part des rédacteurs du texte une puissance de synthèse dépassant les possibilités humaines telles que nous les connaissons aujourd'hui.

M.-T. B. — La notion de révélation s'imposait ?

R. A. — La notion d'une origine particulière et inconnue.

M.-T. B. — Peut-être extra-terrestre ?

R. A. — Pourquoi non ? C'est ce que dit Jean Sendy, dans ses *Cahiers de Cours de Moïse.*

M.-T. B. — Comment procédiez-vous dans ce déchiffrage ?

R. A. — Par les techniques kabbalistiques dites de la « guématrie ». Chaque lettre a une valeur numérique. L'addition de ces valeurs donne la valeur des mots. Mais ces valeurs se décomposent en partie « mâle » et en partie « femelle » puis se recombinent et ouvrent des cycles de nombres qui sont de véritables équations métaphysiques, des structures. Très vite on débouche dans un structuralisme que d'ailleurs toute la Kabbale évoque puisqu'elle est bâtie autour d'une structure centrale à dix pôles, dite arbre des Séphiroth, qui est une théogonie, tandis que *la Genèse* de Moïse est une cosmogonie. On ne peut pas comprendre la Genèse sans passer d'abord par les Séphiroth.

M.-T. B. — Les Séphiroth sont pour vous, aujourd'hui, la même chose que ce que vous appelez la « structure absolue ».

R. A. — C'en est une des formes. Et c'est pour cela que je ne reprendrai pas ces études bibliques tant que mes travaux sur la structure absolue ne seront pas plus avancés. C'est au fond la même recherche.

M.-T. B. — Ces techniques kabbalistiques sont-elles faciles à apprendre ?

R. A. — Très faciles. La question n'est pas là. Elle est de ressaisir dans une opération intellectuelle unique le foisonnement des cycles de nombres, pour donner un sens philosophique à ces cycles. C'est une lutte perpétuelle contre le vertige, tant le foisonnement est rapide. Ce vertige vous tire hors de vous-même et vous devez lui opposer une concentration de force égale. Je n'ai jamais été si

constamment tiré hors de moi-même et si concentré en moi.

M.-T. B. — Vous avez, dirait-on, la nostalgie de cet état.

R. A. — Parfois oui. Mais le « Moi » dont je parle n'était pas alors suffisamment conscient de lui-même. D'où cette dispersion, dans ces deux livres. Mais j'avais quand même l'impression que s'ouvraient en moi d'étranges pouvoirs, que je ne contrôlais d'ailleurs pas du tout. Il m'est même arrivé durant ce travail de curieuses aventures. Je vivais en Suisse dans le petit village de Chexbres, sur la corniche du Léman, et vers quatre heures de l'après-midi, tous les jours, mon travail terminé, je partais sur le plateau; il y a là des bois qui s'étendent sur des kilomètres, et je marchais deux ou trois heures durant. Un jour, j'avais spécialement travaillé sur un des nombres qui traduisent l'*Ain-Soph* hébraïque, c'est-à-dire l'*Indéterminé,* un des nombres supérieurs de la structure séphirotique. Ce nombre est de 13.861 et se prête par sa décomposition à une méditation sans fin. C'est cette méditation que je poursuivais ce jour-là dans ma forêt, et je m'étais finalement très éloigné. Pour rentrer, car il était tard, je me suis rabattu sur la route la plus proche, à cinq ou six kilomètres de mon point de départ, et au sortir du sentier forestier je me suis trouvé à un endroit où je passais pour la première fois. Il y avait là une maison, à l'embranchement de la route, et devant la maison, une voiture avec la plaque du canton de Vaud : VD 13.861. Un

petit signe amical du destin... A l'époque, il y avait dans le pays de Vaud à peu près cinquante mille voitures, immatriculées de 1 à 50.000.

M.-T. B. — Vous n'attribuez pas ce fait au hasard ?

R. A. — Je n'en sais rien. A ce moment-là, cette rencontre m'a donné beaucoup à penser.

M.-T. B. — Quel accueil les ésotéristes ont-ils fait à ces deux livres ?

R. A. — Un accueil partagé. Les Kabbalistes sont des gens susceptibles, qui font de la Kabbale un domaine réservé, quelques-uns ont été pour, tout à fait, d'autres en majorité, tout à fait contre, et avec une hostilité sans mesure. Ce que je reproche à ces derniers, c'est de ne pas avoir procédé par eux-mêmes à une vérification sérieuse. La clé ouvre sûrement une porte, même si l'on ne voit pas encore très bien ce qui est derrière et qui brille dans l'ombre. Ma clé n'était pas celle qu'on leur avait enseignée, ils la rejetaient. C'est un peu court, d'autant plus que leur clé, elle, n'ouvre aucune porte... En dehors des Kabbalistes, il y a eu des religieux, ce Jésuite par exemple qui disait que je mettais par terre deux mille ans d'exégèse chrétienne. Je ne mets par terre rien du tout..

M.-T. B. — Il y a dans votre œuvre une continuité entre ces travaux sur la numérologie et vos travaux actuels sur le structuralisme. Entre temps, vous avez surtout procédé à une remise en cause philosophique de la Tradition.

R. A. — Une remise en cause, c'est ici encore beaucoup dire. Ce sont les difficultés mêmes de la science numérale qui m'y ont conduit. Devant cette situation de vertige où elle me mettait, j'ai cherché à comprendre ce que je faisais, ce que signifiait cette activité d'un Moi qui n'était pas tout à fait moi. C'est à ce moment-là que je me suis trouvé, sans le savoir encore, devant les problèmes de la phénoménologie husserlienne elle-même, puisque l'activité phénoménologique a pour but, justement, d'interroger ce noyau du Moi et de lui demander des comptes et d'essayer de fonder radicalement toute Science. Autrement dit la phénoménologie est arrivée, pour moi, à un moment où je voulais être, sans le savoir, phénoménologue. Au départ, vous le voyez, je me suis intéressé à la phénoménologie parce que je voulais démontrer l'ésotérisme !

M.-T. B. — Ce but était quand même un peu restrictif ?

R. A. — C'était le but, pour moi, de la philosophie tout entière dans son exigence de rationalité.

M.-T. B. — Oui ! C'est un des côtés très intéressants de votre « structure absolue » ! Nous y reviendrons tout à l'heure. Je voudrais auparavant que vous fassiez un peu le point sur l'état de l'ésotérisme actuel. Dans la *Structure Absolue* vous lancez quelques pointes à Guénon. Qu'est-ce que vous pensez de Guénon ?

R. A. — Je pense que Guénon qui a tant fait pour épurer l'ésotérisme est quand même un

représentant de l'ésotérisme dogmatique, car il ne dialectise pas assez. Or aujourd'hui, en Occident, la force de conversion d'une doctrine lui vient en grande partie de son pouvoir dialectique : sinon cette doctrine, au lieu de créer des créateurs, ne fait que des répétiteurs. Les axiomes apparaissent chez Guénon avec beaucoup de rigueur et de vigueur, mais tout de suite après les conséquences en procèdent de façon mécanique, non dialectique. De là l'impression que font ses disciples de ne pouvoir sortir d'un catéchisme. Ils refusent toute expression nouvelle parce que toute nouveauté est, par essence, pour eux, dégradation et décadence, alors qu'elle correspond pour moi, dialectiquement, à une exigence particulière et à un mouvement de la conscience. D'où, pour les guénoniens, le rejet de l'Occident dans son ensemble. Et aussi une façon linéaire de concevoir la « succession » des âges depuis l'âge d'or jusqu'à notre âge noir. Il y a là une surestimation de l'histoire, qui paraît méconnaître la nature même du contenu intemporel de l'illumination. De là encore, chez eux, le caractère ritualiste, formaliste, de l'initiation. C'est un peu l'école primaire de l'ésotérisme. J'ai beaucoup de respect pour l'école primaire, qui est irremplaçable et à laquelle je dois beaucoup. Beaucoup, mais pas tout. On n'y sent pas suffisamment selon moi une recherche en mouvement, ouverte à elle-même. Elle est fermée sur soi, sur ses certitudes.

M.-T. B. — C'est-à-dire que cet enseignement reste abstrait et intellectuel ?

R.A. — Pas exactement. C'est un travail de base, caractérisé par un énorme effort d'épuration, de systématisation, d'érudition, de synthèse, mais qui ne met pas assez en cause sa méthodologie, son fondement vital, son ontologie. Tenez, par exemple, la structure triadique y est considérée comme la structure de base, avec à l'appui un énorme appareil d'érudition. Eh bien, cette érudition est en soi intéressante, mais cette structure triadique elle-même n'est pas dialectisée, et on n'en comprend pas réellement l'essence. En fait, une critique interne et non plus externe de la notion de triade dégage comme structure de base la structure senaire et non la structure triadique. Et seule cette structure sénaire possède un pouvoir réel de conversion. Mais on n'y parvient que par une véritable reconstitution phénoménologique. Il ne suffit pas de prendre les textes de l'extérieur, même s'ils sont anciens et vénérables. Sans chercher beaucoup, on trouve d'ailleurs d'autres textes pour le senaire, mais à ceux-là aucune critique simplement externe ne donne accès.

M.-.T B. — Donc, cet ésotérisme est très statique ?

R. A. — Relativement, oui.

M.-T. B. — Son état actuel ce serait alors sa mort même ?

R. A. — Non, rien ne meurt jamais. Le centre est indestructible. Simplement, il paraît, aujourd'hui, assez embrumé. Les ésotéristes

vivent dans cette sorte de brouillard, et c'est ce qui explique qu'ils confondent souvent ésotérisme et symbolisme. Ils vivent dans une forêt de symboles, et c'est la forêt qui cache l'Arbre.

M.-T. B. — Selon vous le symbolisme ne suffit pas ?

R. A. — Il y a une grande différence entre connaissance métaphysique et vision symbolique.

M.-T. B. — Pourquoi ?

R. A. — A cause de la prolifération désordonnée des symboles. Je n'aime pas le pluriel.

M.-T. B. — Expliquez-vous.

R. A. — Quand les savants ne comprennent pas un phénomène, ils créent une entité plus ou moins magique, par exemple la notion de force. Chaque génération scientifique s'efforce de « démystifier » les notions plus ou moins magiques créées par les générations précédentes. Eh bien, les ésotéristes créent de même les symboles. « Partout où la science ne sait pas mettre de la relation, elle met de la force », disait Bergson. L'étotérisme fait de même. Il met partout des symboles irreliés. Alors la critique externe s'en donne à cœur joie.

M.-T. B. — Selon vous, il faut donc aller au-delà des symboles ?

R. A. — Je pense bien. L'activité symboliste est poétique et mystique, non gnostique. Il faut mettre les symboles en structure, les ordonner, les relier et finalement les effacer.

M.-T. B. — De toute façon, les ésotéristes donnent, au moins du dehors, l'impression d'être très intolérants.

R. A. — Pas plus que les mandarins universitaires, mais pas moins. Il faut les comprendre, ils ont une longue familiarité avec la notion d'illumination, qui est plus commune qu'ils ne croient mais dont ils s'occupent tout de même beaucoup, ce qui leur donne l'impression de posséder une dimension intellectuelle ou plutôt spirituelle que les autres n'ont pas au même degré. Quand un profane discute avec eux, ils ont toujours l'impression que la discussion est impossible, et si le profane insiste, ils s'irritent.

M.-T. B. — Avec vous aussi ?

R. A. — C'est plus complexe. Je ne recherche pas spécialement le dialogue. Ce genre de choses n'est pas affaire de conversation mais de conversion. Toutefois, si j'ai acquis une grande tolérance et une certaine capacité de silence, j'ai gardé de mon ancien activisme une certaine brusquerie. Ma tolérance n'est pas spontanée, et il faut que je me méfie de mon premier mouvement. Je n'aime pas volontiers entendre dire que l'Occident c'est moins que rien, et la science occidentale une illusion ou un danger. Un « danger », qu'est-ce que ça veut dire ? C'est la mort qui fait mourir, ce n'est pas le danger, bombe atomique ou autre...

M.-T. B. — Est-ce qu'il n'y a pas dans l'attitude de certains ésotéristes une sorte de démission devant la vie ?

R. A. — Là aussi, c'est complexe. Il y a sûrement une démission si l'on se contente d'une critique négative de tout ce qui se fait aujourd'hui en Occident. La science par exemple qu'ils rejettent en bloc, sans se demander d'abord pourquoi l'homme moderne est condamné à la science. La vraie question n'est pas de savoir si la science est « bonne » ou « mauvaise » en soi et dérange une certaine image idéale de l'homme « véritable », elle est de savoir pourquoi l'humanité, qu'elle le veuille ou non, est livrée à la science et quelle composante de l'homme celle-ci doit faire mûrir. Comme toutes les Eglises dogmatiques, l'ésotérisme transforme la métaphysique en morale par une pente insensible et finit par trancher du bon et du mauvais. Je préfère Husserl disant : « Toute époque, selon sa vocation, est une grande époque ». Il faut seulement trouver cette vocation. Pour abolir valablement en soi tout ce qui a trait à l'homme extérieur, c'est-à-dire à l'homme soumis à l'histoire, encore faut-il que cette histoire soit un adversaire valable et qu'on ne s'en fasse pas une idée fantômatique. Rappelez-vous Kafka disant à peu près : « Si tu veux détruire le monde, renforce le monde ». Sinon il n'y a pas de combat réel et vous vous en sortez à trop peu de frais. C'est l'impression qu'ils me donnent : ils sont trop facilement victorieux.

M.-T. B. — Cependant vous êtes d'accord avec eux sur leur critique de la notion d'évolu-

tion. Vous n'acceptez pas l'optimisme teilhardien.

R. A. — C'est exact. Je ne crois pas que le monde soit en état de convergence absolue. Je crois qu'il est à la fois en état de convergence *et* de divergence. La féminité, l'homosexualité sont des facteurs de divergence. Quant à l'évolutionisme moderne, c'est une simple hypothèse qu'on présente comme une doctrine certaine alors que les faits la démentent de plus en plus, une sorte de fantasmagorie pour grandes personnes. Ceci dit, il y a selon moi une genèse de la conscience qui procède par voie dialectique, et dont la prise de conscience, qui fait elle-même partie de cette genèse, est proprement « initiatique », je veux dire par là que cette prise de conscience de la conscience constitue un seuil, un point de non retour. Les ésotéristes ordinaires transforment cette notion d'initiation en une sorte de rite, où le formalisme tient le principal rôle. Que les « chaînes » initiatiques aient de l'importance et qu'il y ait passage par elles d'une influence spirituelle, j'en suis d'accord, mais qu'on leur confie au cours des siècles le pouvoir exclusif de prononcer l'ordination, cela me semble procéder d'une dégradation du sens. La discussion sur la régularité de ces chaînes prend aujourd'hui un aspect sectaire assez rebutant. Bien entendu, les institutions, les groupements détiennent par eux-mêmes une certaine force. Ils enferment, comme disent les ésotéristes, un égrégore. Reste à savoir si l'esprit de groupe peut commander à l'esprit tout court.

Je n'arrive pas à donner une primauté quelconque aux institutions.

M.-T. B. — A cet égard, Guénon n'acceptait que la Maçonnerie et l'Eglise catholique.

R. A. — Oui, mais il y a combien de maçonneries qui se disputent et combien d'églises au sein de l'Eglise ?

M.-T. B. — Finalement, ce que vous retenez c'est surtout l'absence d'inquiétude des ésotéristes ?

R. A. — Oui. On dirait que les problèmes capitaux de notre temps ne les intéressent pas, le problème de la Femme, par exemple, ou du Couple. Un des ésotéristes les plus importants de notre époque, J. Evola, qui a écrit un livre monumental : *Métaphysique du Sexe,* pose par exemple le problème de la Femme dans l'absolu, et non dans sa dialectique. Il parle de « femme absolue » non de « femme ultime ». Notez que son livre est passionnant et irremplaçable, mais ce défaut de dialectisation est également capital, en ce sens que cet ouvrage, si précieux par ailleurs, voit son pouvoir de conversion affaibli, sa puissance éthique, pour tout dire, laissée en friche. On n'en voit pas le point d'application dans les esprits et dans les corps d'aujourd'hui, dans l'expérience sexuelle de chacun. D'autres parlent de l'androgyne tout simplement comme si l'androgynat, originel ou futur, allait de soi. L'androgynat « futur », un beau refuge.

M.-T. B. — Oui, l'approche de la Tradition a un certain côté lénifiant !

R. A. — Bien sûr, pour beaucoup c'est rassurant ! La vérité existe une fois pour toutes et on fait partie de la minorité privilégiée qui la connaît.

M.-T. B. — Vous parliez de Guénon qui avait un certain mépris pour l'Occident...

R. A. — Un mépris certain...

M.-T. B. — ...et qui s'intéressait beaucoup à l'ésotérisme oriental. Est-ce que vous n'êtes pas frappé de voir, alors que nous sommes quand même imprégnés par vingt siècles de culture chrétienne, l'intérêt des ésotéristes pour les doctrines orientales : taoïsme, bouddhisme, soufisme, alors qu'il serait plus facile et plus logique de poursuivre la recherche ésotérique à travers la tradition chrétienne ?

R. A. — Il y a beaucoup de questions qui se posent à ce sujet. Vous pouvez parler bien sûr d'une réaction de fuite dans le passé. D'une façon générale, on peut noter que beaucoup de « réactionnaires » ont une prédilection pour les études historiques. Dans le cas particulier des doctrines orientales, il faut quand même considérer autre chose. Il est capital, pour dégager la Tradition, de montrer la convergence de ces doctrines et des nôtres, ou plutôt de pouvoir postuler, pour celles-ci et celles-là, une origine commune.

M.-T. B. — Mais faut-il pour cela se convertir au soufisme ou au bouddhisme ?

R. A. — Il ne faut jamais rien. Je ne crois sûrement pas aux règles.

M.-T. B. — Ils cherchent un refuge.

R. A. — Toute religion, par essence, en est un. Le sein maternel aussi. Certains ont toujours besoin de leur mère. La vraie question est de savoir ce que sont devenues *aujourd'hui* ces doctrines et qui les comprend, et qui les vit le mieux. Il est probable, par exemple, que le Védanta, tel que l'Inde le conçoit actuellement, présente moins d'intensité qu'à sa lointaine origine, et que le brahmanisme actuel peut apparaître comme quelque peu dégénéré, le littéralisme y ayant sûrement pris plus d'importance. Mais, vu de l'extérieur, le christianisme actuel tombe sous la même critique. La question qu'il faut se poser porte alors moins sur la valeur intrinsèque des doctrines que sur le degré d'intensité spirituelle des hommes qui les incarnent en ce moment, et la comparaison est bien entendu impossible. Personnellement, je ne peux m'empêcher de penser que ce sont aujourd'hui les Occidentaux qui sont le mieux à même de pénétrer tous ces textes et de les vivre, justement parce qu'ils les reconstituent dialectiquement par leur propre genèse d'Occidentaux, loin de tout formalisme. L'Occidental recrée tout, même s'il ne le sait pas. Il est activiste partout, même dans le domaine de la connaissance. Quand, par exemple, j'entends un bouddhiste parler de la « perception sans formes », je ne peux m'empêcher de me dire que tout le structuralisme moderne tend vers cet objectif, mais qu'il y tend non par un exercice d'école, mais par une expérimentation vivante et nouvelle, une revirginisation des puissances de l'esprit,

un surgissement néoténique qui va nous porter plus loin et plus haut. Où ? Je n'en sais rien. Quelque part où aucun homme de cette terre n'est encore parvenu. C'est pour cela que, réduites à un formalisme par l'enseignement répétitif, les doctrines orientales apparaissent souvent comme des doctrines de repliement, de désengagement, mais il faut être juste : pour le christianisme il en est de même; pensez à la critique de Nietzsche. Nous sommes habitués à considérer les Hindous comme un peuple statique et nous reportons ce statisme sur leurs doctrines, sans considérer que dans l'invisible certains maîtres Hindous retirés de *notre* monde agissent probablement mieux que nous dans d'autres sphères que la nôtre : ils sont dans un autre cycle de temps et un autre champ d'espace. Chacun ne peut parler ici que de sa propre expérience. La lecture de la Bhagavad Gîta a été pour moi d'une importance égale à celle du Nouveau Testament. J'y ai trouvé la même puissance explosive. Et je transporte dans l'interprétation et l'expérimentation des doctrines hindoues les mêmes problèmes que dans le christianisme. Mon christianisme n'est pas le même que celui de mon voisin, et mon bouddhisme Zen non plus. J'entends certains bouddhistes présenter leur doctrine comme une technique du vide, et présenter le vide comme l'état idéal, mais je me rappelle les sarcasmes des fondateurs du Zen à l'égard de ceux qui prétendaient que le « samâdhi », c'est-à-dire l'illumination, était un état vide de pensée. Le clivage, vous le voyez, ne passe

pas entre les doctrines orientales et les doctrines occidentales, mais au sein de toutes les doctrines, de quelque côté qu'elles viennent.

M.-T. B. — Mais pensez-vous vraiment que l'esprit occidental puisse être perméable à ces doctrines ? A la limite, les réponses du bouddhisme Zen sont presque des boutades. Pensez-vous qu'un esprit occidental puisse y trouver un aliment ?

R. A. — Oui, si ces doctrines sont bien comprises, c'est-à-dire re-créées à l'état naissant. Je m'explique. Ces boutades dont vous parlez, ces « Koans » comme disent les bouddhistes Zen, sont destinées à provoquer un choc libératoire, mais il ne faut pas en faire une fin en soi...

M.-T. B. — Oui, justement, voilà !...

R. A. — ...ou des anecdotes, ou des sujets d'exégèse universitaire. Les bouddhistes en dénombrent, je crois, 1.800 à 2.000. Mais quelle est leur valeur de choc, une fois qu'on les enseigne et qu'on disserte dessus sans fin ? Il me semble qu'alors on les désamorce. Il faudrait en inventer de nouvelles sans cesse. Mais, vous savez, c'est un peu le problème de la phénoménologie husserlienne : son plus gros problème est encore celui de son enseignement. Faire un cours sur la phénoménologie, ce n'est pas forcément faire acte de phénoménologie. On n'enseigne pas la métaphysique comme les mathématiques. Aujourd'hui on mêle tout. Ajoutez à cela qu'on se contente le plus souvent d'un éveil mystique, et que ces doctrines sont ainsi faites, avec leur charge symbolique et leur pouvoir d'évo-

cation, qu'elles sont propices à cet éveil. On en fait un irrationalisme. Or, pour le gnostique, la mystique n'est pas un éveil mais un assoupissement. Tout est relatif. Fondamentalement, toutes ces doctrines, d'Orient ou d'Occident, sont gnostiques. Mais il y a partout plus d'esprits mystiques que de gnostiques.

M.-T. B. — Est-ce à cela que vous attribuez l'engouement actuel pour l'ésotérisme, qui est considérable et touche un public très large ?

R. A. — Oui.

M.-T. B. — Sans doute faut-il penser que l'ésotérisme offre au public ce refuge dont nous parlions. On cherche ailleurs de quoi se rassurer, s'évader.

R. A. — L'état mystique, les états de vague communion poétique, sont unifiants. Dans le monde actuel, d'où toute unité paraît absente, c'est réconfortant. Le mystère estompe tout. Les gens ont besoin de mystère...

M.-T. B. — La science devrait leur en fournir...

R. A. — Non. La science ne s'ouvre pas au mystère, mais à l'énigme, ce qui est très différent et d'accès bien plus difficile. Le mystère s'offre à tous, l'énigme au petit nombre. Le succès d'une revue comme *Planète* s'explique sans doute par là : elle s'arrange pour que les énigmes scientifiques apparaissent comme des mystères scientifiques.

M.-T. B. — Le public qui s'y intéresse est assez composite.

R. A. — Oui, mais les besoins de ce public ne le sont pas.

M.-T. B. — Il y a beaucoup de femmes d'un certain âge, plutôt viriles, dans les groupes traditionalistes. Croyez-vous que de telles femmes trouvent dans l'ésotérisme une force particulière leur permettant de sortir de cet état ?

R. A. — L'ésotérisme sera sans doute leur « illusion vitale ». Pourquoi la leur enlever si elles acquièrent ainsi une sérénité qui n'a pas de prix ? L'ésotérisme devient alors un tranquillisant supérieur.

M.-T. B. — Il y a quand même un prosélytisme qui présente un certain danger.

R. A. — Je vous propose de rayer le mot « danger » de notre vocabulaire. Si tout a un sens positif, le danger aussi en a un.

M.-T. B. — Mais à côté de l'ésotérisme intellectuel, il y a toute une série de pratiques incontrôlables dont l'effet peut être nocif.

R. A. — Mettons de l'ordre. Il y a un ésotérisme spéculatif et un ésotérisme opératif, mais entre eux la frontière est difficile à tracer. Rappelez-vous ce mot de la Kabbale : « C'est l'étude de la Loi qui soutient le monde ». La méditation, la perception sans formes qu'on peut croire non « opératives » ont sûrement des effets matériels considérables. Invisibles, mais considérables.

M.-T. B. — Ici aussi, Guénon a épuré l'ésotérisme. Par exemple il a dénoncé le spiritisme.

R. A. — Oui.

M.-T. B. — Je voudrais vous demander quel est votre intérêt pour l'ésotérisme actif.

R. A. — Vous voulez dire l'ésotérisme en tant que mode opératoire : magie, théurgie, alchimie, etc...

M.-T. B. — C'est çà ! Et en plus, tout le côté qu'on développe beaucoup actuellement, par exemple la parapsychologie ?

R. A. — Personnellement je suis un spéculatif, je n'ai pas pratiqué les applications, les incantations, les rites, tout en reconnaissant qu'il y a une positivité là aussi, bien entendu. Il est certain que tous les rites, qu'ils soient religieux au sein des religions habituelles ou magiques au sein de certaines opérations ésotériques, touchent à des réalités invisibles avec lesquelles ils créent des communications plus ou moins efficaces. Dans la mesure où la pensée est efficace, je suis un opératif aussi, mais l'effet extérieur de ma pensée m'intéresse moins que ma pensée elle-même. Au contraire les opératifs s'intéressent d'abord aux effets extérieurs.

M.-T. B. — Je vous vois mal en effet vous intéressant directement au spiritisme !

R. A. — Les critères de la communication sont toujours très difficiles à dégager et ce qui, en matière de science positive, est tâtonnement, risque facilement de devenir ici charlatanisme. Pourtant, les résultats ne sont pas niables. Par exemple, il y a une alchimie incontestablement efficace. Que les trouvailles de cette alchimie rejoignent celles de la chimie moderne (et inversement) par des moyens plus ou moins compliqués, c'est possible et même probable. C'est un domaine où je ne

suis pas compétent et où l'empirisme et le dogmatisme s'affrontent. Mais tous les alchimistes tiennent à préciser que le résultat « extérieur » de l'alchimie n'est possible que par la qualification « intérieure » de l'alchimiste, sa propre transformation spirituelle. La chimie positive fait abstraction de l'opérateur et n'importe qui peut répéter ses opérations. L'alchimie déclare le contraire : ce qui est possible pour un opérateur ne l'est pas pour un autre. J'ai tendance à l'admettre.

M.-T. B. — Tendance seulement ?

R. A. — Je précise ma pensée. Je sais ce qu'est une expérience de chimie. Pour parler le langage scientifique, il n'y a d'expérience réellement positive que si on peut isoler et dénombrer exactement les paramètres en jeu. Or dans une expérience alchimique, les paramètres ne sont pas dénombrables. Par exemple, quand mon ami Armand Barbault, que je tiens pour le meilleur astrologue français, procède alchimiquement à sa « dissolution » végétale de l'or (il a mis quinze ans à y arriver) il mélange à sa matière première des herbes, des bourgeons ou de la rosée qu'il cueille ou recueille sous des aspects astraux bien déterminés en fonction de son thème astrologique personnel, ce qui introduit une infinité de paramètres. Dire que l'opération dépend de l'avancement de l'opérateur ou que le dénombrement des paramètres est impossible, cela me paraît en l'espèce être la même chose dite sous deux formes différentes. Il en résulte qu'on n'a plus affaire à une science, au

sens habituel du mot, mais à un art. Rien n'y est exactement dénombrable ou répétable.

M.-T. B. — A quel but tendent ces liqueurs d'Armand Barbault ?

R. A. — Elles sont dans la ligne des élixirs de santé, des panacées, dont parle l'alchimie.

M.-T. B. — Elles donnent des résultats ?

R. A. — De très importants laboratoires les ont étudiées et expérimentées avec succès.

M.-T. B. — Dans *La Fosse de Babel,* vous parlez des expériences sur le cancer menées par cet égyptologue russe établi en Suisse et qui a pris le pseudonyme d'Enel.

R. A. — Il s'agit ici de radiesthésie. Ces expériences étaient en effet assez extraordinaires. Enel utilisait comme « émetteur » un empilement de quatre hémisphères analogue, à la dimension près, à celui qu'on a trouvé au-dessus de la chambre centrale de la Grande Pyramide. Le pouvoir de momification de cette forme est connu. La technique consiste à exposer à la « radiation » de cette forme une goutte de sang du malade. Enel a remporté au début des succès spectaculaires dont il a rendu compte au Caire, vers 1950, dans son livre *La radiation des formes.* Ensuite, il a voulu faire des expériences plus systématiques, et les effets ont été extrêmement complexes. Mais il a toujours affirmé que sa présence, en tant que « détecteur » était capitale.

M.-T. B. — Il ne peut pas transmettre sa science ?

R. A. — Avant de mourir, il y a trois ans, il a essayé. Un de mes amis a travaillé avec lui, mais celui-ci déclare que c'est insuffisant... Une telle pratique, où le mystère et l'énigme s'affrontent, est un sujet inépuisable, et malgré les progrès continus de la science, tout laisse penser qu'elle le restera.

M.-T. B. — Est-ce que vous vous intéressez à la para-psychologie ?

R. A. — Oui, mais là aussi d'un simple point de vue philosophique ou spéculatif. Il est certain que la para-psychologie, à l'heure actuelle, ouvre un champ considérable à des expériences nouvelles touchant à la connaissance de l'homme. Mais vous savez qu'elle travaille dans deux directions : certains font des expériences d'ordre quantitatif, d'autres d'ordre qualitatif.

M.-T. B. — Quelles sont les plus importantes et les plus significatives ?

R. A. — Actuellement la grande masse des chercheurs, aux U.S.A. et en Russie, travaille dans une direction quantitative ou statistique, notamment en télépathie. Par exemple, dans les expériences statistiques faites avec un jeu de cinq cartes manipulées au hasard par un agent et détectées par un percipient, le couple de l'agent et du percipient, au moins au début, est pris lui-même au hasard. C'est un couple quelconque. Le résultat est déjà positif. A plus forte raison si on sélectionne ce couple selon certains critères qualitatifs. Il est certain que le lien télépathique est plus fort dans certains couples : mère-enfant, amant-

maîtresse, etc... mais tout dépend aussi, bien entendu, de l'image ou de la pensée transmises.

M.-T. B. — Personnellement, vous vous intéressez davantage à cet aspect qualitatif ?

R. A. — C'est là que la réflexion s'empare du problème. Ajoutez-y la notion de la distorsion de l'image par le percipient, distorsion qui est commandée elle aussi par la relation de couple. On m'a raconté des expériences faites dans certaines tribus d'Océanie où la croix, en tant que symbole de mort, n'était pas volontiers reçue par le percipient; au contraire un symbole sexuel était toujours reçu. De même, selon que le percipient possède un esprit abstracteur ou au contraire un esprit sensible aux images concrètes, il va interpréter de façon différente l'image transmise par l'agent. Par exemple, l'agent transmet une ellipse sans y attacher aucune valeur pratique, et le percipient va traduire par « œuf ». Cette distorsion est extrêmement significative de la capacité d'idéation et d'abstraction du percipient. A la limite, certains percipients ne voient que des images sensibles, d'autres seulement des structures ! Mais dans ce dernier cas on sort de la télépathie proprement dite.

M.-T. B. — Bien sûr ! Parce que cela dépend de la personnalité !

R. A. — On s'aperçoit effectivement que les médiums qui reçoivent le mieux, le plus passivement, les images concrètes transmises par l'agent, ou bien qui interprètent tout en images sensibles, sont des gens primaires et

extravertis. Il y a là l'amorce d'un classement, d'une mise en ordre. Le médium serait la survivance d'un état archaïque.

M.-T. B. — Mais il ne faut pas oublier qu'en général les médiums sont un problème à part, parce qu'ils opèrent dans un tout autre climat, tandis que le climat des expériences para-psychologiques est un climat excessivement intellectuel où ne joue pratiquement pas le côté affectif.

R. A. — Oui et non ! Pour ce qui concerne l'intention des statisticiens de la télépathie, vous avez raison, bien sûr ! Mais ces distorsions font partie du phénomène, et il faut les expliquer. Je considère même qu'elles en sont la part la plus importante. Une fois que la réalité du phénomène de transmission est prouvée, et elle l'est, il faut s'interroger sur la valeur de cette transmission. Pour un statisticien, la distorsion n'est qu'un fait marginal, mais pour un philosophe elle devient le fait essentiel. Pour la marche d'une science, c'est le marginal encore inexpliqué qui est le plus important... Finalement, il y a deux catégories de récepteurs : le percipient à images et le percipient à structures, l'un est extraverti, l'autre est introverti et, dans le deuxième cas, ce n'est plus spécialement de la télépathie. Moi, qui ne suis pas du tout un médium au sens habituel de ce mot et qui, certainement, en matière d'expériences avec les cartes de Zener serais au-dessous de la moyenne, j'ai l'impression au contraire de percevoir remarquablement les structures. Si je vois quelqu'un, je ne perçois pas et ne re-

tiens pas spécialement les détails de son visage et, sous cet aspect photographique, je ferais un mauvais détective, mais je perçois fort bien, si je puis dire, la structure de son caractère et de sa personnalité, je le rattache à un type. Je suis un détective d'un autre genre. Cette distinction est classique.

M.-T. B. — Les para-psychologues parlent d'une nouvelle fonction de l'âme humaine, la fonction *psi*.

R. A. — Oui, mais on n'en est pas plus avancé pour cela.

M.-T. B. — Beaucoup de savants officiels nient l'existence de cette fonction.

R. A. — Ils nient bien des choses, la radiesthésie, le pouvoir de certains guérisseurs, la télépathie, l'astrologie. Cela ne relève pas de l'esprit scientifique mais d'une tournure d'esprit.

M.-T. B. — Chacun de nous a entendu parler, autour de lui, de faits probants : une mère qui devine au loin, à l'instant même, la mort de son fils, une glace ou un portrait qui tombent, au même moment, à des centaines de kilomètres de distance...

R. A. — Oui, mais ces phénomènes ne sont pas déclenchables à volonté, ils ne sont pas expérimentables. La science officielle ne peut que répondre : cela ne me concerne pas, ou du moins cela ne me concerne pas encore.

M.-T. B. — Oui, mais elle nie la réalité même du phénomène.

R. A. — D'où la nécessité pour la para-psychologie par exemple de répondre d'abord par

des statistiques qui sont une forme d'expérimentation. C'est un pis-aller. Ce genre d'expérimentation est obligé d'ignorer toute une part précieuse et originale du phénomène en question.

M.-T. B. — Vous venez de parler d'astrologie. C'est peut-être là le problème le plus significatif. Vous croyez à l'astrologie ?

R. A. — Je crois tout à fait à l'astrologie et assez peu aux astrologues.

M.-T. B. — Mais vous en usez ?

R. A. — Oui, avec circonspection, en les confrontant et même en les opposant les uns aux autres. C'est très instructif.

M.-T. B. — Et vous obtenez des résultats ?

R. A. — Remarquables.

M.-T. B. — Comment êtes-vous venu à l'astrologie ?

R. A. — J'y suis venu comme beaucoup de gens ! Parce qu'un jour un astrologue s'est intéressé à moi et a fait ce qu'on appelle mon « thème », et qu'il m'a dit un certain nombre de choses assez extraordinaires !

M.-T. B. — Cela ne vous a pas « choqué » intellectuellement ?

R. A. — Non, cela m'a intéressé : c'était à une époque où l'ésotérisme déjà m'avait convaincu de l'existence d'un monde de relations invisibles. C'était en 1944, au moment de mes difficultés politiques.

M.-T. B. — J'ai employé le mot « choqué » parce que pour un esprit plutôt rigoureux comme le vôtre, enfin... de formation scientifique, c'est quand même surprenant.

R. A. — J'y étais préparé !

M.-T. B. — Il y a quand même quelque chose d'assez troublant, de voir que « ça marche » !

R. A. — Ah ! oui, c'est même en effet une expérience capitale ! Vous pouvez ranger les gens en deux catégories : ceux qui pensent que l'astrologie est quelque chose de sérieux et ceux que ne le pensent pas. Les premiers ont parfaitement le droit d'estimer qu'il manque aux seconds quelque chose, même si eux-mêmes sont en général assez peu capables de comprendre réellement le sens et les limites de leur astrologie. Mais finalement, ce n'est pas deux mais trois catégories de gens qu'il faut distinguer : ceux qui n'y croient pas du tout, ceux qui y croient sans y avoir réfléchi, ceux qui y croient et qui y ont réfléchi. Cette dernière catégorie est infiniment moins nombreuse que les deux autres.

M.-T. B. — Mais parmi ceux qui n'y croient pas, est-ce qu'il n'y en a pas aussi qui ont réfléchi sur leurs raisons de ne pas croire ?

R. A. — Non. On ne peut pas réfléchir sur ce qu'on ne connaît pas.

M.-T. B. — Mais des savants comme Rostand ou Courdec qui attaquent l'astrologie ?

R. A. — Ils l'attaquent sans la connaître : ils attaquent un fantôme d'astrologie qu'ils créent eux-mêmes. On ne peut pas discuter avec eux, pas plus qu'avec des « incroyants ». On ne peut que leur dire : Jouez d'abord le jeu. Faites faire votre thème détaillé par deux ou trois astrologues sérieux, achetez des tables d'éphémérides, apprenez les règles du jeu,

puis jouez-le pendant quelques mois. Je dis deux ou trois astrologues et non un seul, à cause de leurs divergences mêmes, qui font partie du jeu. Et je dis aussi de trois à six mois. Ensuite nous discuterons. Avant, c'est bien futile.

M.-T. B. — Qu'est-ce alors que l'astrologie pour vous ?

R. A. — Je vous répondrai par une gradation : à la fois une science, un art et une sagesse. Et je commence par la fin : une sagesse, en vous disant qu'on ne comprend rien à l'astrologie et qu'on lui demande ce qu'elle ne peut pas donner, tant qu'on persiste à parler d'événements « objectifs » ou « indépendants » ou « isolés », c'est-à-dire tant qu'on n'a pas relativisé au fond de soi-même la notion d'événement, qu'on ne s'en est pas détaché, ce qui implique une certaine attitude intérieure, une philosophie. En ce sens, la philosophie de l'astrologie me paraît aujourd'hui beaucoup plus importante que l'astrologie elle-même...

M.-T. B. — Que l'astrologie en tant que technique...

R. A. — Oui. Chacun voit et ressent les événements à sa façon. Alors comment voulez-vous réduire l'astrologie, comme le font les astrologues primaires, pour la plus grande satisfaction des détracteurs, à un simple code de correspondances unilatérales entre les astres et les événements, si la notion d'événement est subjective ?

M.-T. B. — Ce qui implique qu'il y a plusieurs types d'astrologie ?

R. A. — J'en vois au moins trois. D'abord l'astrologie dite influentielle, qui est ce que j'appelle l'astrologie primaire, parce qu'elle considère qu'il y a des relations de cause à effet entre les astres et les événements et qui se sert d'un code d'interprétation qui se veut objectif...

M.-T. B. — C'est alors de la prédiction à la petite semaine ?

R. A. — Et au niveau le plus bas, pour toucher le maximum de gens. Ces astrologues primaires cherchent toujours à annoncer des « faits », ils ne font absolument pas la critique de la notion d'événement. Tout à l'heure, je vous disais faire une distinction primordiale entre « prévision » et « prophétisme ». Pour fixer le vocabulaire, j'en fais une seconde presque aussi importante entre « prévision » et « prédiction ». La prédiction prétend annoncer des « faits », la prévision se contente d'annoncer des tendances, des climats (politiques ou affectifs). La prévision est plus souple, elle est même multivalente, car elle couvre toute une famille de faits groupés dans une même ambiance, et c'est pour cela qu'on la dit « symbolique » : elle laisse la porte ouverte à des interprétations de différents niveaux, comme le symbole, qui est multivalent lui aussi mais garde une certaine unité car il établit un lien entre toutes les interprétations possibles. Cette astrologie symboliste est déjà une astrologie du second degré.

M.-T. B. — Il faut alors comprendre qu'il y a une

astrologie du troisième degré qui fait du prophétisme ?

R. A. — Si l'on veut, mais ici on est plutôt dans la philosophie de l'astrologie que dans l'astrologie proprement dite. Le prophétisme n'annonce rien, sauf la fin de l'histoire, saint Paul dirait : « la seconde venue du Christ » ou « l'ordination de l'homme intérieur ». Il est certain que l'astrologie primaire, qui veut toujours faire des prédictions précises, dépasse considérablement ses possibilités. C'est là que se pose la question : dans quelle mesure l'astrologie est-elle une science ? Toute science établit des relations entre un certain nombre de variables observables ou mesurables et en tire des lois. Mais ces lois dites scientifiques sont toujours approximatives et provisoires pour la raison qu'elles ne peuvent être établies qu'en isolant artificiellement tel ou tel phénomène du contexte global, en le sortant de l'interdépendance universelle et en le réduisant à un petit nombre de paramètres. Plus tard on s'aperçoit que l'un des paramètres qu'on avait négligé parce qu'il était quantitativement peu important trouble « marginalement » la régularité de la loi, et on est obligé de trouver une loi nouvelle plus intégrante. En gros, l'astrologie fait de même. Elle établit des relations entre les aspects astraux d'un côté, et d'un autre côté, par exemple, les traits du caractère. Mais elle ne le peut elle aussi qu'en isolant cette corrélation de tout un contexte global, et ce choix lui-même est artificiel. Seulement les dénombrements de paramètres faits par

la science sont faciles, car ils sont quantitatifs, et ceux de l'astrologie sont difficiles, parce qu'ils sont qualitatifs. Il n'empêche que cette astrologie, si sommaire soit-elle, et qui commet souvent d'énormes erreurs en voulant être trop précise, tombe également juste très souvent, lors de coups heureux et spectaculaires. Le nombre de coups heureux ne fait rien à l'affaire. Un seul coup réussi est déjà un fait capital...

M.-T. B. — C'est ce que Charles Richet disait aussi à propos du médium Eusapia Paladino. N'y eût-il jamais eu que ce médium, le problème se fût trouvé posé...

R. A. — Bergson disait la même chose au sujet d'une possible survie de la mémoire : un seul fait vérifié, et tout est remis en question. A cause de ces coups heureux, on peut dire que les « erreurs » de l'astrologie prédictionnelle, aussi dégénérée et même prostituée soit-elle, s'enlèvent sur un fond inébranlable de vérité. C'est cela que les détracteurs ne veulent pas voir.

M.-T. B. — Oui, ils vous opposeront toujours ce que Claudel appelle les « jubilations du hasard », les coïncidences...

R. A. — Et cela bloque évidemment la discussion. J'assistais l'autre jour à une petite réunion d'une trentaine de personnes où un conférencier que l'on avait présenté comme un chirurgien éminent parlait des illusions de l'amour. A un certain moment, il a dévié vers les illusions nées de l'astrologie et il a affirmé que l'astrologie était sûrement faus-

se « puisqu'elle ne tenait pas compte des fuseaux horaires ».

M.-T. B. — C'est admirable !

R. A. — Il y avait là deux ou trois amateurs d'astrologie qui lui ont signalé son erreur, car l'astrologie tient évidemment compte de l'heure locale et commence donc par rectifier l'heure légale. Il ne s'est pas incliné de bonne grâce, loin de là. Et il a lancé aux dits amateurs le défi de venir avec lui devant la télévision, pour faire des expériences qu'il concevait, bien entendu, comme des devinettes. On l'aurait bien étonné en le défiant en sens inverse, au nom du même esprit « scientifique », de venir faire une opération chirurgicale devant cette même télévision, le programme de l'opération étant établi naturellement par ses adversaires qui, n'y connaissant rien, lui auraient demandé des choses impossibles, greffer un cerveau ou un foie, par exemple, exactement comme il entendait le faire pour l'astrologie. Passons.

M.-T. B. — Mais en astrologie aussi, à titre de preuve, on fait maintenant des statistiques.

R. A. — Oui, et c'est une regrettable concession à ce que l'esprit scientifique a de plus fumeux. Car une statistique ne peut jamais apporter qu'une présomption pour, jamais de preuve contre. Seulement les détracteurs traduisent : jamais de preuves pour, toujours des présomptions contre. Pour faire une statistique, il faut poser *a priori* qu'on suppose une corrélation entre tel aspect astral et tel ordre de « faits ». A partir de cette supposition, on fait des relevés. Si ça ne colle

pas, les détracteurs disent : l'astrologie est fausse. En fait, ce n'est pas l'astrologie qui est fausse, c'est votre corrélation qui est mal posée et il faut en trouver une autre. Mais, en réalité, étant donné l'interdépendance globale de tous les aspects et de tous les événements, vous ne pouvez jamais « isoler » de corrélation absolument rigoureuse. La statistique n'est jamais qu'une science de l'approximation. Les détracteurs ont beau jeu.

M.-T. B. — L'astrologie symboliste dont vous avez parlé tout à l'heure répond à ces critiques.

R. A. — En partie, oui. C'est déjà un progrès. L'astrologie symboliste procède à une mise sous tension dialectique entre le signal astral d'un côté, sa signification de l'autre. Ces astrologues admettent l'interaction et par conséquent la multivalence des aspects et aussi la difficulté de composer, à chaque instant, l'ensemble trop nombreux des aspects notables, et ils se trouvent ainsi appelés à proposer chaque fois une gamme de significations apparentées assez étendue. Le grand public évidemment ne se contente pas de ce genre de finesses. L'idéal est de travailler soi-même sur son propre thème, pour mieux fixer, au fur et à mesure, le *niveau* de l'interprétation.

M.-T. B. — C'est ce que vous faites ?

R. A. — J'essaie. On arrive alors parfois à une étonnante précision dans la prédiction elle-même. En tout cas, on se trompe rarement sur un climat, une ambiance, un jeu de caractères. Et on s'aperçoit vite que les événements n'existent que dans la mesure où ils vous touchent.

M.-T. B. — Il faudrait être à soi-même son propre astrologue.

R. A. — Ce serait l'idéal... Les rois s'attachaient parfois un astrologue en exclusivité, et cet astrologue devenait un *alter ego*. En réalité, être son propre astrologue implique une capacité d'auto-analyse déjà avancée. Vous savez ce qu'en pensent les psychanalystes, ils sont contre toute auto-analyse, et je ne suis pas du tout d'accord là-dessus avec eux, mais ce n'est pas notre sujet. A titre de compromis, comme étude de base, je propose aux « incroyants » de faire faire leur thème par plusieurs astrologues aussi minutieux que possible, exprès, pour qu'il y ait des différences. Ces différences, pour un esprit ouvert, ne sont pas des divergences, du moins si l'astrologue est sérieux. Symboliquement, elles s'expliquent toujours, et c'est au sujet lui-même à comprendre comment « l'événement », tel qu'il le vit et l'éprouve, arbitre ces différences.

M.-T. B. — Certains affirment que l'astrologie est une psychotechnique étonnante.

R. A. — La meilleure de toutes sûrement, si l'on tient compte des limites et des relativités inhérentes à toute technique.

M.-T. B. — Mais au-delà de l'astrologie symboliste ? Et d'abord pourquoi et comment un au-delà ?

R. A. — Parce que le symbolisme n'est jamais qu'un pis aller. Manier les symboles, au pluriel, est un art et il s'y mêle beaucoup de poésie. La « science » astrologique devient

ici un « art », avec tout ce que cela comporte de personnel, de subjectif. L'astrologie symboliste exige, dans sa saisie multidialectique, une capacité de vision et de synthèse instantanées qui touche à l'illumination poétique et qui fait qu'il n'y a pas de grand astrologue qui ne soit aussi un grand voyant. Mais avec tous les inconvénients de la voyance : sa capacité d'auto-suggestion, d'auto-illusion, mais aussi son côté spectaculaire et ses réussites foudroyantes, sans filiation logique entre les défaillances et les succès. Alors, on a envie d'un système plus serré, plus intégrant, dans lequel tous ces symboles soient ordonnés, dépouillés de cette multiplicité que l'esprit refuse, et on arrive à la notion de cette astrologie du troisième degré, dite par certains astrologie structurale, mais qui est encore, il faut bien le dire, dans l'enfance, comme tout le structuralisme contemporain. Ici on sort complètement de la technique et de la prévision.

M.-T. B. — C'est une philosophie.

R. A. — Une compréhension, une connaissance. L'astrologie structurale, c'est le troisième stade dialectique dans l'évolution même de l'astrologie. L'astrologie influentielle ne considère que des relations univoques, unilatérales entre les causes astrales et les effets humains ou historiques. Ensuite l'astrologie symbolique introduit déjà une dialectique en ce sens qu'elle met en mouvement les niveaux d'interprétation possibles parce qu'elle établit, entre les astres et l'individu des réactions bilatérales, des interactions. Les astres

agissent sur nous mais nous agissons aussi sur les astres. Les astres aussi sont des êtres. Tout bouge ensemble. Il n'y a pas de code fixe de correspondances entre les aspects et les faits. Je lève la main, je tends le bras, et je modifie la gravitation universelle jusqu'aux confins du monde. *Estre* et *astre,* par le radical *STR,* c'est d'ailleurs étymologiquement le même mot. D'un point de vue intellectuel, cette astrologie symboliste est déjà un énorme progrès, mais elle se place quand même dans la multiplicité des situations et des symboles et, comme tout ce qui agit dans la multiplicité, elle est donc viciée quand même dans une certaine mesure, ou plutôt elle s'ouvre à quelque chose qu'elle n'assume pas directement. Elle sélectionne un nombre fini de relations dans un ensemble de relations infini. L'astrologie structurale ajoute un stade de plus en ce sens qu'elle ferme le jeu des relations; elle le rend « fini » tandis que dans l'astrologie symbolique il est « infini ».

M.-T. B. — C'est-à-dire qu'elle sauve l'astrologie de l'enlisement.

R. A. — Elle la sauve de sa dispersion dans l'infinité des relations. Elle a pour but, non pas de dénombrer des relations mais de fermer ce monde dans une structure complète et finie. L'astrologie structurale c'est finalement l'application de la structure absolue à l'ensemble du symbolisme astrologique. En quelque sorte, elle est une astrologie essentielle, où les rapports sont des rapports d'essences, au sommet de la hiérarchie des rapports concrets habituels. Seulement, elle n'existe

pas encore. En France, vous connaissez le nom de Jean Carteret, qui est le promoteur de cette astrologie. Il est déjà allé très loin, mais il faut compléter le système solaire, en tant qu'image du monde, par deux planètes supplémentaires. Sinon, la structure est incomplète. Et déjà il y a des discussions. Les uns parlent de Vulcain et Proserpine, d'autres de Cérès et Minos. C'est comme en cosmologie. Les vues *a priori* sur les principes doivent être corroborées par les découvertes de la science astronomique.

M.-T. B. — L'astrologie ancienne faisait donc des thèmes incomplets puisqu'elle ne connaissait pas non plus Uranus, Neptune et Pluton ?

R. A. — Oui et non. Ce sont des planètes qui introduisent une dimension de conscience tout à fait nouvelle, dont on n'avait pas alors à se soucier. Uranus a été découverte peu avant la révolution française, puis Neptune au moment des révolutions de 1848, enfin Pluton en 1930-1931 lors de la montée des fascismes. Chacune de ces découvertes marque une étape dans la dialectique de la conscience et de l'histoire, et on pouvait ne pas en tenir compte, auparavant, sans commettre d'erreur pour cela, sur le plan où se tenait encore la conscience. Il est certain qu'Uranus par exemple a marqué, vers 1789, la libération de l'individu et de la conscience par rapport à un certain nombre de contraintes sociales jusque là acceptées sans examen, tandis que Neptune, au moment des révolutions de 1848, a marqué au contraire l'avènement du socialisme, de la conscience de

classe, c'est-à-dire d'une nouvelle conscience collective, mais que Pluton, au grand virage de 1930 à 1933, lors de l'affrontement du communisme et du fascisme, a intégré ces deux première phases de la dialectique, par le rétablissement de la conscience individuelle au sein de cette même conscience collective. Une dialectique a joué : Uranus, émergence de la conscience individuelle hors d'une société extrêmement grégaire et peu consciente de soi; Neptune, au contraire, nouvelle dissolution de cette conscience individuelle mais dans une conscience de classe spécifiée, très consciente d'elle-même; enfin, dialectiquement, par un dernier mouvement, Pluton, apparition à nouveau d'une conscience personnelle au sein des consciences de « masses » nettement spécifiées. Ces problèmes-là ne se posaient pas auparavant. L'apparition de ces planètes marque l'émergence de ces problèmes de la conscience historique, une certaine intensification de la conscience.

M.-T. B. — L'astrologie devient alors la clé d'une philosophie de la conscience.

R. A. — Oui, mais l'astrologie m'a beaucoup aidé aussi à comprendre la physique par exemple !... Mais lorsque les deux planètes supplémentaires auront été découvertes (à supposer que l'une d'elles au moins ne soit pas seulement une direction « extérieure » au système solaire, son ouverture sur le reste du monde) on aura, historiquement, une « dernière » phase de genèse tout à fait inouïe...

M.-T. B. — Pour la conscience ?

R. A. — Oui. Une compréhension plus générale, selon moi, de ce qu'est, pour un être, au fond de l'être, la « fin de l'histoire ».

M.-T. B. — C'est alors que l'astrologie sera réellement une sagesse.

R. A. — C'est cela. Le *Nous* transcendantal, alors, sera peut-être institutionalisé. Une caste de vrais prêtres ? Un nouvel âge pharaonique ? On veut bien.

M.-T. B. — Mais qu'a été pour vous l'astrologie en ce qui concerne le problème de la liberté ? Je parle bien entendu de la liberté intérieure, de la vraie liberté.

R. A. — Elle m'a aidé à me distancer de mes crises, puis à les intégrer.

M.-T. B. — Certains ont peur de connaître leur avenir.

R. A. — D'abord on ne le connaît jamais tout à fait. Ensuite l'expérience astrologique est comme toute expérience, à la fois une épreuve et une aide. Il faut payer d'abord, pour gagner davantage ensuite, si l'on peut.

M.-T. B. — Que pensez-vous du vieil adage : « Les astres inclinent, ils ne nécessitent pas » ?

R. A. — C'est un des résidus de la vieille astrologie influentielle, une des conséquences de son absence de philosophie. Il me semble que si on comprend bien l'astrologie, le vieux problème de la nécessité et de la liberté apparaît très vite comme un faux problème et s'évanouit comme une vapeur au soleil, un de ces problèmes purement scolastiques où se complaît la philosophie universitaire. De

deux choses l'une : ou l'on en est encore à une conception naïve de la notion d'événement, ou l'on en est sorti. Cela dépend, me semble-t-il, de l'intensité de la vie intérieure. Je vous ai déjà répondu à ce sujet lors de notre premier entretien. Dans une conception de l'événement liée à la notion d'interdépendance universelle, le problème s'évanouit.

M.-T. B. — Pour en revenir à l'ésotérisme et à la Tradition, l'astrologie offre l'exemple le plus troublant d'un corps de doctrine venant du fond des âges, dont le sens s'est plus ou moins voilé, et qui pourtant se renouvelle tous les jours par la découverte de planètes nouvelles. C'est le paradoxe de l'ésotérisme. Tout le problème est de savoir ce qu'il faut penser de ce renouvellement et dans quelle mesure il affecte ou retrouve la masse initiale des connaissances.

R. A. — Ce problème est en effet passionnant, mais c'est la pratique astrologique qui en découvre chaque jour les éléments de solution. Je ne crois pas qu'on puisse jamais le résoudre complètement. Vous retrouvez d'ailleurs le même problème avec la chiffraison de la Bible. Le texte est là, comme un bloc, et il révèle à l'analyse des implications infinies.

M.-T. B. — Que se passerait-il, en astrologie, si on pouvait analyser, à la machine électronique, par exemple deux millions de thèmes ?

R. A. — Cette analyse, on la fera, soyez-en certaine. Par exemple, un de mes amis, un jeune polytechnicien, s'y prépare. Et on obtiendra

des résultats considérables, c'est sûr. Mais, ainsi que nous l'avons dit tout à l'heure, la statistique, comme toute science humaine, achoppera toujours à un problème d'inachèvement. Pour ma part, je considèrerais la chose autrement, sous l'angle du problème de la communication. Un thème, c'est une structure géométrique, un cercle gradué et des traits. Or un astrologue un peu voyant, qui ne connaît d'un être donné que ce simple dessin, est capable de parler sur lui des heures durant, avec une pénétration sans égale. De même le texte de Moïse. N'oubliez pas que ce texte, à l'origine, n'est composé que de consonnes, il n'est pas fait pour être vocalisé. Pour pouvoir prononcer ce texte, il faut ajouter aux lettres une ponctuation, dite « massorétique », en vertu de quoi il peut être « dit ». Avant l'adjonction de cette ponctuation, vous n'avez qu'un dessin susceptible de plusieurs prononciations et de nombreux sens : Ainsi le premier mot de la Genèse, « Bereschith », que vous pouvez traduire à la fois par *Au commencement* ou bien *Il créa six,* ce qui introduit le senaire de la structure absolue. Je n'arrive pas à croire que ces « idéogrammes » astrologiques ou bibliques soient spécialement créés pour l'analyse que nous en faisons. Ou plutôt cette analyse ne *peut pas* être le dernier stade de la recherche; ils doivent être les moyens d'une connaissance synthétique et immédiate, c'est-à-dire d'une communication supérieure, une vision plutôt qu'une diction.

M.-T. B. — Cela implique l'existence de « supérieurs inconnus » ?

R. A. — Pourquoi non ?

M.-T. B. — Qui ne sont pas forcément des êtres terrestres ?

R. A. — L'origine du texte biblique comme celle de la tradition astrologique constitue des mystères sans fond. L'un des deux livres de la Kabbale, le *Sepher ha-Zohar* (ou Livre de la Splendeur) contient deux ou trois mille pages de textes allégoriques, pleins de redites, d'interpolations, le tout très inégal de ton, avec des passages absolument hermétiques, un noyau très dense, à côté de longues tirades décousues et d'envolées presque surréalistes, mais le tout bourré de nombres qui semblent apparaître au hasard. Je conçois très bien que des chercheurs passent leur vie à essayer de désocculter nombre après nombre cet apparent fatras, de même qu'il y a des dizaines et peut-être des centaines d'instituteurs en retraite qui pâlissent sur la démonstration égarée du théorème de Fermat. Pourtant je crois que là comme ailleurs la Tradition s'est encombrée au cours des âges de gloses et de commentaires surajoutés qu'il faut déblayer pour dégager le centre vital, le germe qui importe seul, et qui est la pure « structure » qu'on appelle en Kabbale l'Arbre des Séphiroth, en astrologie le Zodiaque, et en hermétisme le Tarot. C'est par là qu'il faut commencer ou plutôt recommencer, par un « retour au commencement » qui eût enchanté Husserl, comme un parfait exemple de décapage des Fondements. On est alors

en pleine abstraction, diront certains, en pleine désincarnation, renchériront d'autres. Je crois qu'au contraire on est au cœur des choses elles-mêmes. Vous allez me dire aussi qu'en débouchant ainsi sur la « structure absolue », j'essaie de tendre un fil continu entre deux époques extrêmes de ma vie, comme si je voulais à toute force donner un sens à celle-ci. Pourquoi pas ? Je ne prétends pas du tout lui avoir donné ce sens moi-même, en toute conscience. Mais rien ne m'empêche de découvrir ce sens, rétrospectivement, et de considérer sa genèse, en moi, comme mon dernier problème et, finalement, mon seul problème.

M.-T. B. — Nous en arrivons ainsi à votre dernier ouvrage *La Structure Absolue,* qui constitue la somme de vos recherches métaphysiques et que Dupastre, votre *alter ego* de *La Fosse de Babel,* définit comme « la clé universelle de l'être et du devenir, des situations et des mutations ». Ce n'est pas spécialement un ouvrage d'ésotérisme.

R. A. — Au contraire.

M.-T. B. — En effet, vous déclarez d'emblée que les références à la Tradition dont vous êtes appelé à faire état dans cet ouvrage doivent être considérées non comme des preuves de votre thèse mais comme de simples illustrations de celle-ci. Vous présentez d'ailleurs ce travail comme un essai de phénoménologie génétique, dans la ligne de Husserl, et vous y retrouvez aussi les préoccupations du structuralisme contemporain. Comment avez-vous été amené à écrire ce livre ?

R. A. — Par une suite de réflexions sur certains états de communion, ou d'inspiration, ou de vertige intellectuel, qui m'ont elles-mêmes amené à m'interroger sur le problème de l'intuition, ou, ce qui revient au même, la notion de « moment présent ». J'ai voulu réfuter l'existentialisme sartrien qui affirme l'impossibilité de la communion entre le sujet et l'objet. Pour commencer, j'ai cherché quelle était la structure de l'intuition, et il m'a semblé tout de suite que je débouchais sur une structure universelle, en même temps que sur une genèse également universelle de cette structure, qui était la genèse de toute conscience.

M.-T. B. — Finalement, c'est ce qui vous a permis de procéder à ce que vous appelez la critique interne de l'ésotérisme...

R. A. — Pas seulement de l'ésotérisme...

M.-T. B. — Oui, parce que vous procédez dans cet ouvrage à l'application de la structure absolue aux domaines de l'ontologie, de la théologie et de l'anthropologie, notamment au problème de la sexualité. Comptez-vous pousser dans d'autres directions ?

R. A. — La cosmologie, peut-être.

M.-T. B. — Vous avez aussi parlé d'études sur l'éthique et l'esthétique. Vous ne séparez pas l'éthique de l'esthétique ?

R. A. — Non, car selon moi il y a une dialectique unique de la vérité et de la beauté, qui forment un couple d'oppositions. Aujourd'hui on fait de l'art un absolu objectif, on le cou-

pe de la métaphysique et de l'éthique. En réalité, l'art n'est qu'un moyen vers quelque chose qui le dépasse.

M.-T. B. — L'exergue de votre ouvrage est tiré de l'épitre aux Ephésiens de saint Paul : « de sorte que, étant enracinés et fondés dans la charité, vous deveniez capable de comprendre avec tous les saints quelle est la largeur et la longueur, la profondeur et la hauteur, et de connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, pour que vous soyez rempli de toute la plénitude de Dieu. » Par ce choix, qui vous rattache à la Tradition, établissez-vous implicitement un parallélisme entre la connaissance phénoménologique et la connaissance de Dieu selon saint Paul ? Dans l'une et l'autre, l'être est sujet participant et non sujet analysant. Chez saint Paul, c'est l'enracinement dans la charité qui permet l'amour de Dieu comme pour le phénoménologue c'est sa situation dans le monde qui lui permet de l'appréhender.

R. A. — Pour le phénoménologue, lors de l'émergence du Moi transcendantal, il y a un renversement dans la relation de l'homme et du monde : le Moi devient extra-mondain, ou plutôt l'ancienne relation « l'homme dans le monde » devient « le monde dans l'homme », mais il s'agit alors d'un monde transfiguré. C'est cette transfiguration qui est le produit intemporel de la dialectique. Cela dit, vous avez raison, je ne vois aucune difficulté à reconnaître que le Moi transcendantal et l'homme intérieur de saint Paul sont, en acte, une seule et même chose.

M.-T. B. — Comment se vit l'expérience de la structure absolue ?

R. A. — Dans sa « phase » analytique, comme une mise en place des complémentarités et de leurs mutations dans un champ ou une situation donnés : on délimite un champ et on y désigne des pôles de structure, puis cette structure tourne sur elle-même. Dans sa « phase » illuminative, comme la connaissance intemporelle, l'inspiration qui dirige cette mise en place et qui fait du Moi connaissant ou structurant un sujet « extérieur » à cet espace et à ce temps. Ces deux « phases » sont bien entendu simultanées. Cette simultanéité est le paradoxe de toute gnose, de toute transfiguration, de toute activité phénoménologique réelle...

M.-T. B. — C'est ce que vous voulez dire lorsque vous ajoutez que la structure absolue fait accéder à un mode nouveau d'existence ?

R. A. — Oui. Il y a présence à soi de la conscience, mais en même temps invention et découverte de la connaissance qui unifie et remplit cette présence. L'invention et la découverte se recouvrent ou se confondent à chaque instant.

M.-T. B. — Croyez-vous que cette activité soit accessible à n'importe qui ?

R. A. — Je ne sais pas. Il faut sûrement, au préalable, ce qu'on peut appeler une certaine réalisation de soi, l'accès à une certaine capacité de connaissance. Mais la question que vous posez revient à savoir si cette réalisation pose ou non au préalable, à son tour, des

problèmes de qualification. Traditionnellement, ce qu'on appelle l'accès à la prêtrise n'est pas ouvert à tout le monde, il y a des cas d'exclusion. Mais c'est tout le problème éthique qui se trouve ainsi posé, et je ne sais pas si nous avons la possibilité de l'aborder ici. En gros, étant donné une certaine situation qu'on veut mettre en structure, il faut procéder à deux choses : la délimitation du champ et la nomination des pôles. Cela implique une certaine connaissance préalable, déjà intégrée. N'oubliez pas que les Anciens chinois disaient : « La Science suprême est celle des justes désignations ». Si la délimitation du champ et la désignation des pôles sont mal faites, les rotations, les mutations n'ont pas lieu, il n'y a pas d'activité transcendantale réelle. On ne peut pas structurer n'importe comment. Par exemple, vous ne pouvez pas mettre l'homosexualité en structure si vous prenez comme champ le « couple » homosexuel, au contraire de ce qui se passe pour la sexualité dite normale, dont le champ est le couple. Dans le cas de l'homosexualité, il n'y a aucune mutation au sein du « couple », c'est une situation d'échec, au moins dans ce champ. Mais cela les homosexuels ne le savent pas, ou ne l'acceptent pas. La question cruciale est de savoir comment l'enseignement doit jouer. L'enseignement de la phénoménologie est sûrement le problème clé de la phénoménologie elle-même, c'est, par excellence, l'activité phénoménologique à son plus haut niveau de qualité, et tout le problème de la communication y est posé, en-

tre un Moi et un autre Moi, pour la constitution d'un Nous. C'est finalement un problème d'influence spirituelle, qui relève du sacrement, de l'ordination.

M.-T. B. — Disant que la Structure Absolue ne peut se contenter d'être comprise intellectuellement mais doit être vécue, vous faites éclater le sens habituel de la philosophie, et j'aimerais alors vous demander quelle œuvre vous faites... Mais malheureusement nous devons nous arrêter ici car nous sommes limités à un certain nombre de pages. Et si je vous posais les principales questions suscitées par la lecture de votre essai de phénoménologie génétique, nous risquerions d'aboutir à un volume double, si ce n'est triple ! Nous n'avons plus qu'à attendre la suite de votre œuvre.

index des noms cités

APOLLINAIRE (Guillaume), 73.
ARAGON (Louis), 21, 70, 72, 107.
ARRABAL (Fernando), 97.
BAKOUNINE (Michel), 15.
BARBAULT (Armand), 190, 191.
BARBÉ (Henri), 50.
BARETS (Jean), 60.
BEAUREPAIRE (Claude), 16.
BECKETT (Samuel), 97.
BERDIAEV (Nicolas), 44.
BERGER (Gaston), 44.
BERGSON (Henri), 178, 201.
BLUM (Léon), 26, 27.
BONAVENTURE (Saint), 44, 165.
BRETON (André), 21, 69, 70, 72, 108.
CARDINAL (Pierre), 95.
CARTERET (Jean), 207.
CÉLINE (Louis-Ferdinand), 52.
CHIRICO (Giorgio de), 70.
CLAUDEL (Paul), 22, 201.
COMBAS (Pierre de), 36, 44, 58, 158, 162, 163, 164, 167, 169.
COUDERC (Paul), 197.
COUTROT (Jean), 24.
DALI (Salvador), 70.
DANINOS (Pierre), 57.
DAUMAL (René), 71.
DEAT (Marcel), 50.
DELONCLE (Eugène), 9, 29, 30, 31, 32, 33.
DESCARTES (René), 55.
DORIOT (Jacques), 32, 33, 50.
ECKART (Maître), 154.
ENEL (Colonel Skariatine), 191.
EVOLA (Julius), 111, 182.
FAUST (Docteur), 111, 125.
FERMAT (Pierre de), 212.
FRANCO (Général), 27.
FREUD (Sigmund), 20, 21, 71.
FROISSART (Jean), 52.
GALILEE, 55.
GALTIER-BOISSIERE (Jean), 31.
GANDHI (Mohandas Karamchand), 92.
GEMAEHLING (Jean), 34.
GENET (Jean), 28.
GILBERT-LECOMTE (Roger), 71.
GIDE (André), 22.
GIONO (Jean), 28.
GODARD (Jean-Luc), 77, 78.
GUÉNON (René), 44, 166, 170, 175, 176, 182, 183, 188.
GUERIN (Daniel), 26.
GUILLAIN DE BENOUVILLE (Pierre), 34.
HEGEL (Georg-Wilhelm), 20, 21, 47, 71.
HITLER (Adolf), 25, 34, 97.
HUSSERL (Edmund), 40, 41, 44, 51, 180, 212, 213.
IONESCO (Eugène), 97.
JACQUES (Saint), 145.
JOINVILLE (Jean de), 52.
KAFKA (Franz), 180.
KEYSERLING (Hermann von), 44.
KINSEY (Docteur), 134.
LABRIOLA, 15.
LAUTREAMONT, 121.
LAVAL (Pierre), 17.
LE BOURRE (Raymond), 34.
LENINE (Wladimir Ilitch Oulianov dit), 15, 16, 18, 28.
LUXEMBOURG (Rosa), 15.
MAHÉ (André), 31.
MAISTRE (Joseph de), 98.
MALLARMÉ (Stéphane), 120.
MALRAUX (André), 20.
MAN (Henri de), 27.
MARX (Karl), 14, 15, 20, 23, 71.
MAURRAS (Charles), 23, 30.

MAZE (Jean), 34.
MERLEAU-PONTY (Maurice), 44.
MESSIAEN (Olivier), 65.
MOCH (Jules), 16.
MONTHERLANT (Henry de), 87, 96.
NAPOLEON, 61.
NAVILLE (Pierre), 70.
NIETZSCHE (Frederic), 185.
NIMIER (Roger), 64.
PALADINO (Eusapia), 201.
PASCAL (Blaise), 94.
PAUL (Saint), 41, 47, 48, 200, 215.
PETITJEAN (Armand), 34.
PÉRET (Benjamin), 28.
PIVERT (Marceau), 17, 19, 24.
PLEKHANOV (Georges Valentinovitch), 15.
PUPEY-GIRARD (R. P.), 13, 14.
RATHENAU (Walter), 23.
RENAN (Ernest), 14.
RICHET (Charles), 201.
RILKE (Rainer Maria), 129.
RIMBAUD (Arthur), 73.
ROLLAND de RENEVILLE (A.), 71.
ROSTAND (Jean), 197.
SALOMON (Ernst von), 20.
SANGNIER (Marc), 13.
SARTRE (Jean-Paul), 60.
SENART (Philippe), 119.
SENDY (Jean), 171.
SOREL (Georges), 15.
SOUPAULT (Philippe), 21, 72.
SPINOZA (Baruch), 47, 166.
STALINE (Joseph), 17, 26, 49, 97.
TALLEYRAND (Charles-Maurice de), 34.
TEILHARD de CHARDIN (R.P.), 137.
THOMAS (Saint), 44.
THOREZ (Maurice), 50.
TROTSKY (Lev Davidovitch), 15, 16, 70.
VALERY (Paul), 87.
VALLES (Jules), 19.
VALLON (Louis), 16, 48.
WEIL (Simone), 96.
ZENER, 194.
ZIROMSKY (Jean), 17.

table

La politique 7

L'art et la communication 67

La femme et l'amour 103

Esotérisme et structure absolue 155

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
5 SEPTEMBRE 1966 SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
CH. GUYET, 224, RUE DE
COURCELLES, PARIS

Dépôt légal : 3e trimestre 1966
Imprimé en France

MARIE-THÉRÈSE DE BROSSES. Etudes en Sorbonne (philosophie - psychologie - musicologie). Un récit à paraître aux Editions Christian Bourgois.

collection "entretiens"

claude bonnefoy :

entretiens avec eugène ionesco

alain bosquet :

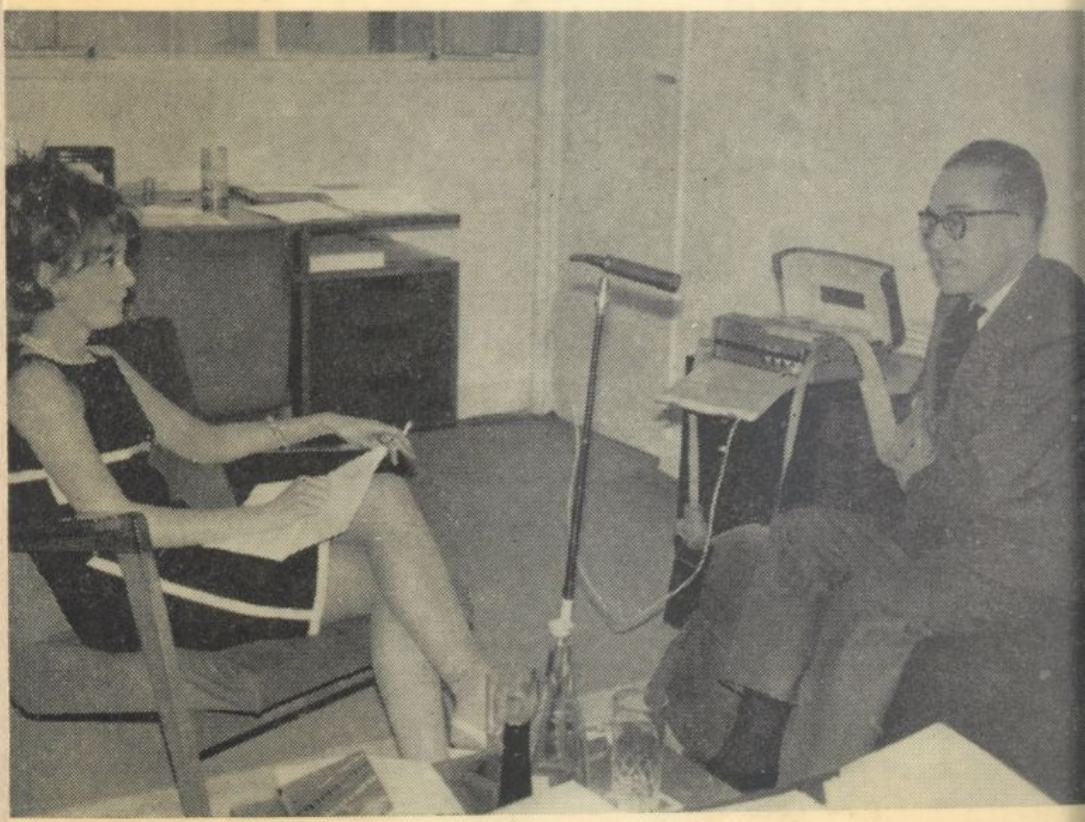
entretiens avec salvador dali

francis crémieux :

entretiens avec emmanuel d'astier

jacques danon :

entretiens avec élise et marcel jouhandeau



Marie-Thérèse de Brosses et Raymond Abellio

pendant l'enregistrement des entretiens

Photos Annette Léna

9,00/**9,25** (

Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1er mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XXe siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

La couverture reproduit celle du livre original conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal.

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en accord avec l'éditeur du livre original, qui dispose d'une licence exclusive confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1er mars 2012.

Avec le soutien du

CNL Centre national du livre